SANCTI THOMAE AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI

QUESTIONES DISPUTATAE

DE ANIMA

SANCTI THOMAE AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI

QUAESTIONES DISPUTATAE

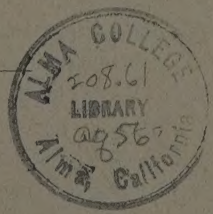
DE ANIMA

ÉDITION NOUVELLE

AVEC INTRODUCTION ET NOTES

Par M. l'abbé F. HEDDE

PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE LYON



LIBRAIRIES DE SAINT-PAUL
FRIBOURG, SUISSE
ET RUE CASSETTE, 6
PARIS

LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE
J. GABALDA & Cie
RUE BONAPARTE, 90
PARIS

1912

23995

Nihil obstat.

IMPRIMATUR :

Lugduni, die 24 novembris 1911.

F. LAVALLÉE,
v. g.

Friburgi Helv., die 15 Januarii 1912.

P. COLLIARD,
v. g.

PRÉFACE

J'avais préparé, pour mes chers étudiants, une édition classique d'un texte de saint Thomas d'Aquin, lorsque j'ai dû changer, une fois de plus, d'enseignement. J'ai voulu néanmoins terminer mon travail et le leur dédier. J'espère qu'il leur rendra service, à eux et à ceux qui viendront leur succéder, comme à tous ceux qui s'adonnent à des études semblables.

Cette édition m'apparaissait nécessaire pour mettre entre les mains des élèves, sous un format maniable, un texte aussi correct que possible, rendu facilement intelligible par des notes courtes mais nombreuses. Car si les éditions classiques se multiplient de nos jours pour faciliter et vulgariser l'étude des grands auteurs de l'antiquité, par une exception regrettable, rien de semblable n'avait été tenté jusqu'à ce jour pour le plus vigoureux penseur qui ait jamais existé, pour celui qui a exercé sur la postérité l'influence la plus étendue et la plus

profonde. Cette lacune est désormais comblée, du moins en partie, puisse mon initiative en susciter d'autres, plus parfaites !

Je pensais d'abord ne publier que des extraits, et notamment faire un choix parmi les objections, rapportées et résolues, qui n'offrent pas toutes le même intérêt; puis, je me suis rangé à l'avis des collègues qui me conseillaient de donner le texte intégral de saint Thomas. Chaque professeur saura bien faire lui-même un choix, selon le but poursuivi et selon la force de ceux auxquels il s'adresse.

J'ai évité d'indiquer les variantes qui ne modifient pas le sens, car j'ai voulu être pratique, et j'estime puérile toute ostentation d'érudition là où elle n'est pas nécessaire. J'ai adopté chaque fois la meilleure leçon, et quand j'ai cru devoir m'écarter des textes adoptés par les diverses éditions que j'ai consultées (Edition de Venise, 1745, par De Rubeis, la meilleure ; de Paris, 1660, par Nicolaï; de Parme, 1852 ; de Bar-le-Duc, 1883), je l'ai toujours indiqué en note. Cependant, je me suis rendu indépendant des éditions anciennes pour tout ce qui regarde la ponctuation et les alinéas ; sur ces deux points, j'ai cru pouvoir user d'une liberté absolue, et n'ai suivi d'autre règle que l'intelligence du texte et la commodité du lecteur.

J'ai soigneusement vérifié toutes les citations de saint Thomas et j'ai remplacé les références imprécises des anciens par la désignation du tome, de la page et parfois de la ligne des Patrologies de Migne pour les Pères de l'Eglise, ou de l'édition Didot pour ce qui est d'Aristote qui est allégué 155 fois et de Platon.

Puisse ce travail être utile à ceux auxquels il est destiné ; leur permettre de s'initier aux pensées de saint Thomas d'Aquin, à sa doctrine, à sa langue, à son mode d'exposition, et — quand ils seront entrés en contact avec son génie puissant — leur inspirer le désir d'entreprendre une étude plus complète de ses ouvrages.

Lyon, le 15 novembre 1911.

F. HEDDE.

INTRODUCTION

NOTICE

SUR

LA VIE ET LES ŒUVRES DE SAINT THOMAS

1° Biographie de saint Thomas

Saint Thomas mérite particulièrement d'être connu et étudié, non seulement à cause de la supériorité de son génie, mais surtout parce qu'il enseigna et représente le système philosophique qui domine dans l'Eglise catholique depuis plusieurs siècles. Non seulement pour sa vie sainte et travailleuse, mais encore et surtout pour la forme achevée qu'il donna à la pensée religieuse et philosophique, il mérita d'être choisi par le grand Pape Léon XIII comme le Patron des Ecoles catholiques.

Saint Thomas, de l'illustre famille des comtes d'Aquin, naquit vers 1226 au château de Rocca-Secca, dans le royaume des Deux-Siciles. Il commença ses études au célèbre monastère bénédictin du Mont-Cassin et les continua à l'Université de Naples. Tandis que ses deux frères aînés,

Réginald et Landolphe, s'illustraient comme capitaines dans l'armée de l'empereur Frédéric, il se sentit appelé à la vocation ecclésiastique et voulut entrer en 1243 dans l'Ordre nouvellement fondé par saint Dominique en vue de l'apostolat religieux et doctrinal, qui se recrutait de préférence dans la jeunesse et le personnel enseignant des Universités. Pour se soustraire aux résistances de sa famille, qui le destinait aux dignités terrestres et regrettait de le voir s'agréger à un Ordre Mendiant, il quitta l'Italie et fut envoyé à Cologne d'abord, puis à la célèbre Université de Paris (1246) pour étudier pendant 4 ans la théologie et suivre les leçons des maîtres les plus fameux. Parmi ceux-ci, celui qui exercera sur lui la plus profonde et la plus heureuse influence fut le dominicain Albert-le-Grand (1206-1280) ; il suivra ce dernier en 1248 et ira continuer ses études à Cologne sous sa direction. Parmi les ouvrages qui datent de cette époque est le fameux traité *De Ente et Essentia*. Après 3 ou 4 ans sur les bords du Rhin, il revint à Paris, expliqua les Livres des *Sentences* de Pierre Lombard, en des Commentaires qui nous sont parvenus.

Le grade de Docteur, ou plus exactement la *licence* de régir une école comme maître, ne pouvait être alors obtenu qu'après un certain nombre d'années d'enseignement. Saint Thomas ne put obtenir ce titre aussi tôt que le promettaient son génie et sa précocité, l'Université de Paris étant

alors en guerre ouverte contre les Ordres Mendiants. Le jeune maître fut chargé de défendre la cause des religieux contre les attaques de Guillaume de Saint-Amour, sa brillante et solide plaidoirie nous est restée : *Contra impugnantes religionem*, elle obtint plein succès. Devenu Régent des études au couvent de Saint-Jacques à Paris, il continua jusqu'en 1260 son ministère d'enseignement auquel il adjoignit la prédication. De cette époque datent ses Questions disputées *De Veritate ;* il s'occupait également des affaires générales de son Ordre et prit une part active à l'organisation des études (Chapitre de 1259.)

Il fut alors attaché à la cour pontificale et enseigna successivement dans les diverses résidences d'Urbain IV (1261-64) et de Clément IV (1265-68) à Rome, Orvieto, Anagni, Pérouse, Viterbe. Après la mort de Clément IV, il fut rappelé à Paris, où il enseigna trois ans ; en 1272, il vint enseigner à Naples. L'Université de Paris éprouva un tel regret de le voir partir qu'elle chargea son Recteur d'écrire aux Frères Prêcheurs réunis à Florence en Chapitre général pour les supplier de le leur rendre. Mais Charles d'Anjou, roi des Deux-Siciles et frère de saint Louis, l'emporta et obtint de le faire venir à Naples comme professeur de théologie. C'est là que le saint docteur continua sa *Somme théologique*, il ne put l'achever, il cessa d'écrire le 6 décembre 1273.

En 1274, Grégoire X (1271-76) ayant convoqué un concile général à Lyon, saint Thomas d'Aquin dut reprendre le chemin de la France, appelé qu'il était au concile par le Pape. Il fut arrêté en route par la maladie et mourut le 7 mars à Fossanova, dans un monastère de Cisterciens. Il avait 48 ans.

Il fut canonisé par le pape Jean XXII, le 18 juillet 1323. Il a été déclaré docteur de l'Eglise par saint Pie V et patron des Universités et Ecoles catholiques par Léon XIII.

2° Influence de Saint Thomas d'Aquin

Sa vie fut donc tout entière une vie d'étude et d'enseignement. Il avait constamment refusé les honneurs qui lui avaient été proposés par les papes et les rois. Son influence fut néanmoins considérable, non seulement sur ses disciples, mais encore sur les grands personnages qui le consultaient dans les circonstances difficiles et qui en reçurent des réponses longues et motivées, parvenues jusqu'à nous : comme le *De Regimine principum*, au roi de Chypre, ou le *De Regimine Judaeorum* à la duchesse de Brabant.

Plus grande encore fut son influence sur la postérité qui a lu et commenté ses nombreux ouvrages. Nul n'a été comblé d'éloges comme lui. Tout ce que le langage humain possède de plus

flatteur lui a été appliqué. Citons quelques-unes des louanges que lui ont décernées les papes.

« Tot miracula fecit, quot articulos » (Jean XXII, *Oratio in canoniz. S. Th.*) — Divinae voluntatis interpres » (Clément VIII, Bref *In quo nos*). — « Sine ullo prorsus errore conscripsit » (Clément VII, Bref *Sicut Angeli*). — « Cujus doctrina est certissima christianae doctrinae regula » (Pie V, Bulle *Mirabilis Deus*) — « In propugnanda veritate catholicae ecclesiae singulare praesidium et decus... Inter scholasticos doctores omnium princeps... Plus illuminavit ecclesiam quam omnes doctores, idem Ecclesiae conciliis e caelo pene praeest... Omnes haereses ante se et post unus profligavit » (Léon XIII, Bulle *Aeterni Patris*).

Mais plus expressive encore est la lettre écrite par l'Université de Paris à la nouvelle de sa mort. Si l'on était tenté de la trouver excessive, il faudrait se rappeler qu'elle exprime le sentiment de ses contemporains. Ses anciens collègues de Paris l'appellent « *stellam matutinam praeeminentem in mundo, jubar in lucem saeculi, immo, ut verius dicamus, luminare majus, quod praeerat diei... Conditorem naturae ipsum toti mundo ad tempus speciali privilegio concessisse... Eum videbatur simpliciter posuisse natura ad elucidandum ipsius occulta.* » Un tel éloge, émanant de la Faculté de philosophie de la première Université du monde, prouve à la fois et l'enthousiasme du siècle pour les œuvres de l'esprit, et le senti-

ment de supériorité qu'avait su imposer, en dépit de sa modestie légendaire, un homme qui est assurément un des mieux doués qui aient jamais écrit en philosophie [1] !

3° Principaux ouvrages de saint Thomas d'Aquin

Les ouvrages de saint Thomas, qui sont parvenus jusqu'à nous, sont considérables, et l'on ne peut le remarquer sans surprise, si l'on tient compte que le grand docteur mourut jeune, et qu'il satisfit largement aux exigences de la vie monastique.

Son œuvre principale est sans contredit la *Somme théologique*, commencée en 1265 et demeurée inachevée par suite de la mort de l'auteur. Des mains pieuses, probablement celles de son compagnon Réginald de Piperno, complétèrent la *Somme* par des extraits de ses autres œuvres, particulièrement des *Commentaires* sur les *Sentences* de Pierre Lombard. C'est ce que l'on nomme le Supplément. Il est impossible de lui reconnaître la même valeur qu'aux autres parties.

Saint Thomas avait écrit, à la demande de saint Raymond de Pennafort, une autre *Somme*, dite *Somme philosophique* ou mieux apologétique,

[1] Cf. A. D. Sertillanges, *Saint Thomas d'Aquin*. Collection *Les grands Philosophes*, 2 vol. Paris, 1910.

c'est la *Summa contra Gentiles*, destinée surtout à convertir les Musulmans.

Nous avons déjà cité les *Commentaires* sur le livre des *Sentences*. Cet ouvrage de Pierre Lombard, ancien évêque de Paris, était le manuel de théologie alors employé dans les écoles. La tâche de l'expliquer revenait au jeune bachelier qui voulait arriver à la maîtrise. C'est donc une œuvre de jeunesse, composée à Paris durant le premier séjour. Il est difficile d'y reconnaître partout la pensée définitive de saint Thomas, ni même peut-être sa pensée véritable, tant il s'efforce de reproduire avec exactitude les idées de celui qu'il commente.

Saint Thomas commenta la plupart des ouvrages d'Aristote : ouvrages de logique, de physique, c'est-à-dire de philosophie naturelle, de morale, de politique, de métaphysique. Ce sont sans contredit les meilleurs commentaires que l'antiquité nous ait laissés sur le grand philosophe de Stagyre. Ils furent composés les uns sous Urbain IV, les autres sous Grégoire X.

Sans mentionner ici un grand nombre d'ouvrages exégétiques, théologiques ou apologétiques, il faut nous arrêter aux *Questions disputées*, parmi lesquelles sont celles que nous publions.

4° Les Questions disputées

L'enseignement dans les Universités du moyen âge se faisait toujours par l'explication d'un texte

classique. Voilà pourquoi le professeur portait le nom de Lecteur, dénomination qui n'est plus aujourd'hui en usage que dans certains Ordres religieux, amis de la tradition. Pour la philosophie, on lisait Aristote ; pour la théologie, les *Sentences* de Pierre Lombard, dénommé le Maître des sentences ; enfin la science sacrée était puisée dans le LIVRE par excellence, la sainte Ecriture.

Après une courte introduction sur l'auteur de l'ouvrage, le titre, les circonstances qui avaient amené l'auteur à le composer, sur les intentions de celui-ci, venait la lecture du livre, qui comprenait trois sortes d'explications appelées *littera*, *sensus*, et *sententia : Littera*, c'était l'explication grammaticale ; *sensus*, le sens que donne à première vue la *littera ;* et *sententia*, l'intelligence profonde de la pensée de l'auteur, le contenu doctrinal.

Mais outre cette lecture quotidienne, il y avait une ou deux fois par an, pendant le carême et l'Avent, des discussions extraordinaires, nommées quodlibétiques. Les maîtres, ou les bacheliers sous la direction des maîtres, se chargeaient de répondre aux questions qui leur seraient posées sur chaque matière soumise à la dispute. Le lendemain, ou l'un des jours suivants, chaque maître reprenait, à l'usage de ses étudiants, les questions proposées et les difficultés mises en avant, afin de leur donner, dans un ordre qu'il essayait de rendre aussi logique qu'il se pouvait, une solution définitive. De ces actes scolaires,

appelés déterminations, naquirent les nombreux écrits qui nous sont parvenus sous le nom de *quodlibeta*.

Il y avait tous les quinze jours une dispute moins solennelle sur un sujet proposé à l'avance. Tous les assistants avaient le droit de poser leurs objections, que le maître devait résoudre, après avoir exposé et justifié sa solution. On devine aisément combien salutaire devait être une pareille pratique et combien elle complétait heureusement les leçons ordinaires. Les objections soulevées par les esprits les plus disparates forçaient d'examiner la question disputée sous ses aspects les plus divers, elles amenaient à rattacher la solution d'une question partielle avec les autres solutions déjà admises. On aboutissait ainsi à une pénétration plus complète des problèmes, en même temps qu'à une liaison plus solide des systèmes. On ne saurait dire ce qui gagnait le plus à cette méthode, de l'analyse ou de la synthèse.

5° Authenticité des Questions disputées

Il nous est parvenu des *Questions disputées* qui s'échelonnent tout le long de la carrière professorale de saint Thomas. Elles traitent plus à fond les divers problèmes abordés ailleurs et sont un commentaire précieux des passages correspondants des autres ouvrages. L'exposition doctrinale

est plus abondante, les aperçus historiques plus étendus et plus complets, les objections résolues sont plus nombreuses.

L'authenticité de ces ouvrages ne peut pas faire de doute. Le catalogue officiel inséré dans le procès de canonisation du saint n'est pas très explicite. Voici ce qu'il nous dit : « *De quaestionibus disputatis, partes tres. Unam disputavit Parisius, scilicet De Veritate ; aliam in Italia, scilicet De Potentia Dei, et ultra ; aliam secunda vice Parisius, scilicet De virtutibus et ultra.* »

Il est manifeste qu'une telle énumération n'est pas complète comme l'indique l'expression *et ultra*, deux fois employée. Nous devons donc faire appel à d'autres témoignages. Une liste d'ouvrages vendus par un libraire de Paris et taxée par les maîtres de l'Université, entre 1275 et 1286, nous fournit de précieux renseignements à ce sujet [1]. On y trouve énumérées, avec le nombre de feuilles ou pièces qu'elles contiennent et leur prix, les questions *De Veritate, De Potentia, De spiritualibus creaturis, De Anima, De Virtutibus, De malo.* Si l'on rapproche cette énumération de la précédente, on voit qu'elles se confirment mutuellement ; mais le catalogue officiel a jugé inutile une énumération complète des titres de questions,

[1] Voir MANDONNET, *Des écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin.* Fribourg, Librairie Saint Paul, 1910, (2me édition), p. 130.

il a nommé seulement les chefs de file, car les *Questions disputées* étaient sans doute réparties en trois groupes, il suffisait donc de désigner ces trois groupes.

Les *Questions disputées* ont toujours joui d'un grand crédit auprès des admirateurs de saint Thomas. S'ils professent que la *Somme théologique* est son chef-d'œuvre incontesté, soit pour la beauté de son ensemble, soit pour l'achèvement de chacun de ses articles, ils n'oublient pas que la *Somme*, si parfaite et si profonde qu'elle soit, est destinée, dit saint Thomas dans son prologue, à des débutants : « *propositum nostrae intentionis in hoc opere est, ea quae ad christianam religionem pertinent, eo modo tradere secundum quod congruit ad eruditionem incipientium.* » C'est pour ces « novices en la doctrine » que saint Thomas écrit un nouvel ouvrage ; car ils sont ordinairement arrêtés, dit le docteur angélique, par trois sortes d'obstacle : la multiplication des questions inutiles, le manque d'ordre dans l'enseignement, enfin par de fastidieuses répétitions.

De ces trois défauts, saint Thomas a toujours évité le premier et le troisième ; mais le second est souvent inévitable, car, dans la façon d'enseigner du moyen âge, on devait sacrifier parfois l'ordre logique pour en suivre un autre plus artificiel « *secundum quod requirebat librorum expositio, vel secundum quod se praebebat occasio disputandi* ». On voit ici une allusion évidente aux

Questions disputées, qui ne forment jamais un tout complet ni parfaitement ordonné. Or c'est ce que veut faire saint Thomas pour la théologie, et c'est pourquoi il compose sa *Somme* dans laquelle il recherche surtout l'enchaînement des articles, la suite des questions, de façon à en faire un tout cohérent et pour ainsi dire organique.

Mais nos contemporains sont généralement moins désireux de cette largeur de synthèse et de cette beauté d'ensemble, qui supposent un horizon moins borné que le nôtre, en même temps que des préoccupations plus désintéressées ; ils se contentent donc d'une question partielle traitée à fond, ils craignent même que les soins donnés à la synthèse ne soit perdue pour l'analyse. Les *Questions disputées* traitent aussi profondément et complètement que possible les problèmes qu'elles touchent. Les objections proposées sont nombreuses, trop nombreuses, serait-on tenté de trouver parfois, mais elles ont l'avantage de montrer toutes les idées qu'éveillait une question dans l'esprit des auditeurs de saint Thomas. L'exposé lui-même est beaucoup plus copieux que dans la *Somme*, où il est réduit au strict nécessaire ; ici, les développements historiques abondent ; les diverses opinions régnantes sont étudiées en détail, avec les raisons de leurs partisans et en même temps les motifs qui doivent les faire admettre ou rejeter.

Voilà pourquoi les *Questions disputées* ont tou-

jours été regardées comme un commentaire des ouvrages de forme plus didactique. Elles ont été commentées à leur tour par un admirateur fervent : XANTES MARIALES, dominicain de Venise. Il donne à son ouvrage ce long titre, que l'on trouvera légèrement pompeux : *Amplissimum artium scientiarumque omnium Amphitheatrum : hoc est, De rebus Universis celeberrimae Questiones disputatae ab orbis Oraculo divo Thoma Aquinate Ecclesiae doctore, ad hanc usque diem a nemine expositae, nunc primum in lucem prodeunt cum Commentariis.* Mais on sera moins tenté de sourire quand on entendra le savant vieillard déclarer dans sa courte préface : « *Ego octuagenarius sum et ab ineunte aetate in studiis consumptus. Fateor sincere his tribus vel quatuor annis quos in edendis his Commentariis consumpsi, me longe plus profecisse, quam toto decursu prioris vitae mea..* » Malheureusement pour nous le docte commentateur s'y était pris trop tard, il mourut avant d'avoir achevé d'imprimer son travail : deux volumes seulement ont paru à Bologne, en 1658. Ils traitent les Questions disputées *De Potentia*.

6° QUESTIONS DISPUTÉES DE ANIMA

Nous avons vu que ce traité *de Anima* n'est qu'implicitement indiqué par le catalogue officiel. Mais il est nommé par Ptolémée de Lucques Bernard Guidonis, Pierre Roger, le futur pape

Clément VI, Guillaume de Tocco, saint Antonin, enfin, renseignement plus précieux, par la *Tabula scriptorum Ordinis Praedicatorum*, qui est antérieure à 1311.

Il comprend 21 articles, ce qui représente l'enseignement d'une année scolaire, ou à peu près. Il fut certainement composé pendant les 8 ans que saint Thomas passa en Italie à la cour pontificale. Mais on peut essayer de préciser un peu plus l'année de sa composition. Ptolémée de Lucques prétend que ce traité date d'Urbain IV, mais malgré la haute valeur du témoignage de cet historien, disciple du grand Docteur et son compagnon de voyage en ses dernières années, il nous paraît impossible d'admettre cette époque. Sa mémoire a dû le tromper sur ce point, car il assigne la composition du *de Spiritualibus creaturis* sous Clément IV ; or il est évident pour quiconque les a lus que le *de Anima* est postérieur au *de Spiritualibus creaturis*, qui y est plusieurs fois allégué. Nous admettrons donc, conformément au catalogue officiel, éclairé par la *Tabula scriptorum* ci-dessus citée, que le séjour en Italie a vu paraître les Questions disputées *de Potentia*, *de Spiritualibus creaturis* et *de Anima*. Cela fait 115 articles en tout, ce qui n'est pas énorme pour une période de 8 ans, si on les compare aux 253 articles du premier séjour à Paris et aux 142 articles du second qui fut beaucoup plus court. Mais cette disproportion ne surprendra pas si l'on réfléchit que

les solennités, les nombreux déplacements de la cour pontificale ne facilitaient guère l'étude. Le chaud climat de l'Italie centrale a d'ailleurs de tout temps abrégé notablement les années scolaires dans la Péninsule. De plus, nous savons par le témoignage de Ptolémée lui-même que saint Thomas fut souvent distrait de ses travaux ordinaires pour composer, sur la requête des papes, des écrits de circonstances : *Opus continuum in IV Evangelia*, *Officium Corporis Christi*, *Tractatus contra errores graecorum*, sans compter les *Commentaires d'Aristote* et la *Summa contra Gentiles*.

Cela posé, les 83 articles du *de Potentia* ont pu occuper les années du pontificat d'Urbain IV, puis vinrent le *de Spiritualibus creaturis* sous Clément IV, et enfin le *de Anima*. Ce dernier doit donc dater de 1267 environ. N'oublions pas que c'est sous ce même pape que saint Thomas commença sa *Somme théologique* et écrivit la I^a Pars et la I^a-$II^æ$; remarquons ensuite que de retour à Paris, quand il composait la II^a-$II^æ$, il choisit les questions disputées *de Virtutibus in communi*, *de Virtutibus cardinalibus*, *de Caritate*, *de Correctione fraterna*, *de Spe*, questions qui sont traitées dans la partie de la *Somme* à laquelle travaillait le saint docteur. Et nous serons amenés à conclure avec une certaine probabilité, qui s'ajoute aux arguments précédents, que saint Thomas a composé les questions *de Spiritualibus creaturis* sous

Clément IV, alors qu'il rédigeait le traité des Anges dans la Prima Pars, puis l'année suivante le *de Anima* quand il eut fini l'admirable traité qui suit relatif à l'Homme.

Il ne faudrait point y chercher un traité complet de Psychologie que saint Thomas n'a pas voulu faire. On y remarquerait des lacunes notables ; c'est ainsi que tout ce qui concerne les facultés appétitives est passé sous silence. Non, c'est une série logique des questions les plus importantes ou du moins les plus intéressantes pour ses élèves ; ce sont celles qui sont discutées par les contemporains, ou dont la solution est encore indécise. Ce sont des actualités quant au choix des questions, et cependant le génie du maître a su choisir des problèmes qui sont de tous les temps.

Le tableau suivant montrera d'une manière plus explicite le parallélisme des *Questions disputées* et de la *Somme théologique*. Nous ajoutons une colonne relative à la *Somme Contra Gentiles*, mais on remarquera que la correspondance n'est plus la même ; l'ordre des questions traitées est tout différent, et certains articles ne sont nullement représentés. Une quatrième colonne indique les autres œuvres de saint Thomas, où sont traités ex professo les questions du *de Anima*, on reconnaîtra combien ces questions étaient d'importance ou d'actualité pour s'être imposées si souvent aux préoccupations du saint Docteur.

De Anima	Summa Theologica, Ia Pars.	Contra Cent.	Autres ouvrages
Art. 1	Question 75, art. 2	L. 2, c. 68-70	De unitate intellectus contra Averroistas, c. 2.
» 2	» 75, » 4		
» 3	» 76, » 2	L. 2, c. 59, 73-75	De unit. intell., c. 6; Opusc. de Fide, c. 84.
» 4	» 79, » 3		Opusc. de Fide, c. 82.
» 5	» 76,2 et 79,5	L. 2, c. 76 et 78	Opusc. de Fide, c. 85. De unitate intell.
» 6	» 75, art. 5		Quodl. 3, q. 8, a. 20.
» 7	» 75, » 7	L. 2, c. 74	
» 8	» 76, » 5	L. 2, c. 90	
» 9	» 76, » 7	L. 2, c. 71	Quodl. 12, q. 6, art. 9.
» 10	» 76, » 8	L. 2, c. 72	
» 11	» 76, » 3	L. 2, c. 58	Quodl. 11, q. 5, a. 5; Op. de Fide, c. 89-91.
» 12	» 77, » 1		Quodl. 10, q. 3. a. 5; Opusc. de Fide, c. 88.
» 13	» 77, » 3		
» 14	» 75, » 6	L. 2, c. 79-81	Quodl. 10, q. 3, a. 6; Opusc. de Fide, c. 83.
» 15	» 89, » 1	L. 2, c. 96 ?	De Veritate, q. 19, a. 1; Opusc. de Fide, c. 81.
» 16	» 88, » 1-2	L. 3, c. 41-45	
» 17	» 89, » 2	L. 2, c. 98 ?	Quodl. 3, q. 9, a. 21.
» 18	» 89, » 3	L. 2, c. 101	De Veritate, q. 8, a. 4.
» 19	» 77, » 8		Quodl. 10, q. 4, a. 8.
» 20	» 89, » 4	L. 2, c. 100 ?	De Veritate, q. 2, a. 6 et q. 19, a. 2; Quodl. 7, q. 1, a. 3 et Quodl. 12, q. 7, a. 11.
» 21	» 64, » 4 ad 1um	L. 4, c. 90	De Veritate, q. 26, a. 1; Opusc. de Fide, c. 184; Quodl. 2, q. 7, a. 1 et Quodl. 3, q. 9, a. 21.

APERÇU SUR LA PSYCHOLOGIE DU *DE ANIMA*

a) *Rapports de l'âme et du corps.*

Le problème central de ce traité est la relation de l'âme et du corps. Il est posé dès l'article premier. Saint Thomas veut aboutir à cette double conclusion : l'âme fait partie essentielle de l'être humain (cela contre le spiritualisme exagéré de Platon, ou le panthéisme des averroïstes) et d'autre part elle subsiste par elle-même, et peut accomplir ses fonctions propres sans le concours intrinsèque du corps. L'âme est transcendante en droit, et immanente en fait.

Tout d'abord l'âme est la forme du corps, c'est elle qui lui donne non seulement la vie ou le mouvement, mais l'être substantiel. Cette doctrine ne s'explique que si l'on connaît la théorie du mixte qui s'applique en chimie comme en physiologie. Le mixte n'est pas une addition, une juxtaposition de substances en acte, c'est une synthèse de substances évanouies comme telles dans l'unité nouvelle constituée, mais qui subsistent virtuellement, c'est-à-dire par la survivance, au sein de l'être nouveau, des propriétés de ses éléments, simplement « tempérées » par leur alliance, et orientées par la forme propre du mixte vers de nouvelles manifestations.

De même en est-il pour l'âme : ce n'est pas un moteur organisant par une action propre des

éléments douése d'autonomi ontologique et fonctionnelle. Saint Thomas combat avec opiniâtreté, ici comme ailleurs, la thèse de la pluralité des formes. De même que dans le moindre composé chimique, et à plus forte raison, il y a unité réelle du vivant avec multiplicité virtuelle. Tout, dans le vivant, est vital, même ce qui ne paraît résulter que d'une action réciproque d'éléments laissés à eux-mêmes, et en même temps tout est le résultat de vertus élémentaires, même ce qui apparaît spécifiquement vital. Le vivant s'assimile, il ne se contente pas de dompter sa proie. L'aliment subit un renouvellement intime qui atteint aux profondeurs de sa substance ; il perd toute détermination ontologique et fonctionnelle, qui lui soit réellement propre, pour se laisser envelopper dans un être et un fonctionnement supérieurs. Mais ce fonctionnement utilisera les déterminations qualitatives laissées dans le vivant par l'élaboration progressive de la matière, sous l'empire des précédentes formes.

D'ailleurs la discontinuité et la hiérarchie des formes doit se comparer à celles des nombres. Le nombre supérieur contient virtuellement les nombres moins grands ; il est composé par diverses unités qui n'ont pu le former qu'en perdant leur propre individualité. Il n'y aura donc pas autant d'âmes que nous constatons de degrés de vie, mais une seule. Et si cette seule âme contient dans sa virtualité les âmes inférieures, pourquoi

ne contiendrait-elle pas également les formes inanimées, qui relèvent de la chimie ? et dès lors pourquoi essayer de placer un intermédiaire quelconque entre l'âme et la matière première, pure puissance ? Tout ce que ferait cet intermédiaire, l'âme peut le faire, donc cette addition est inutile, et de plus elle serait dangereuse, car elle compromettrait l'unité essentielle du composé humain.

Cette doctrine est singulièrement compréhensive et profonde. Elle évite à la fois les difficultés métaphysiques accumulées par le matérialisme et les difficultés physiques créées par le platonisme et le cartésianisme. Claude Bernard disait qu'en philosophie naturelle, cette classification de doctrines : matérialisme et spiritualisme a vieilli. Cette parole paraîtra vraie à ceux qui connaissent la doctrine thomiste, puissante synthèse de ce qu'il y a de vrai dans les deux formes antagonistes.

b) *La connaissance. — Son objectivité.*

Saint Thomas dut combattre le matérialisme des anciens naturalistes grecs. Pour ceux-ci, le semblable est connu par le semblable ; ils en concluaient que l'âme doit être composée de tous les éléments matériels qu'elle connaît ; elle en est l'harmonie, comme disait Empédocle, ou, comme le dira plus tard Galien, une complexion d'organes.

Saint Thomas admet bien une certaine identité du sujet et de l'objet ; mais avant la connaissance

cette identité n'est que potentielle ; pendant, elle devient actuelle, mais relative seulement à la *forme* d'être, non à la *manière* d'être.

Il est résolument objectiviste. Non seulement nous connaissons des objets extérieurs à nous, mais c'est ce que nous connaissons tout d'abord. L'ordre de la connaissance est le suivant : premièrement l'objet, deuxièmement l'acte, troisièmement la puissance d'où procède cet acte, quatrièmement, pour finir, le sujet. On voit combien s'éloigne un tel point de vue des visées du subjectivisme. L'union du connaissant et du connu fait que l'âme a conscience de l'un et de l'autre en son acte ; mais du connu directement, de soi-même indirectement, en tant que puissance dont procède l'acte obtenu par la connaissance. La réalité de l'objet est donc ici donnée avant le moi.

Il ne faudrait pas mal entendre l'expression sans cesse employée de l'objet qui est atteint par une *species ;* cette *species* n'est pas un double de l'objet, double dont on pourrait mettre en doute et dont il faudrait vérifier la parfaite ressemblance ; elle n'est autre que la propre forme de l'objet participée par le sujet connaissant, en raison d'une sorte de vie commune, d'unité *sui generis* établie entre le sujet et l'objet par la connaissance ; c'est un *medium quo* à travers lequel on voit immédiatement l'objet, comme une image dans un miroir.

c) *Nature des Facultés de l'âme.*

Les FACULTÉS ou puissances de l'âme doivent être considérées non comme des entités différentes et indépendantes, mais comme des virtualités réellement distinctes entre elles et du fond commun dont elles émanent. Les puissances diffèrent comme les actes auxquels elles sont relatives et proportionnées. L'acte de l'essence est l'être, l'acte d'une puissance opérative est l'opération. Or dans toute créature l'être et l'opération diffèrent, puisque, pour elles qui sont dans le temps, opérer c'est devenir, donc dans une certaine mesure non-être.

Il n'y a d'ailleurs pas contradiction à dire que l'être reste un, tout en ayant différentes puissances, puisque l'expérience montre qu'il peut évoluer en sens divers ; il aura donc différents pouvoirs que révèlent ses réalisations divergentes. L'âme sera toute dans le tout et dans chaque partie du corps ; mais ses pouvoirs seront divers en divers organes, car le pouvoir inclut l'organe et ne peut se révéler que là où se trouve l'organe correspondant. Tous ces pouvoirs sont des facultés organiques, appartenant au corps animé, au composé humain ; l'âme séparée du corps ne les conserve plus qu'en germe, réduits à l'inaction.

d) *Spiritualité de l'âme.*

Au-dessus, il y a l'intelligence, seule faculté divine et immortelle comme dit Aristote ; son objet propre est constitué par les essences matérielles. Cette seule affirmation établit le thomisme entre deux extrêmes également redoutables : le spiritualisme issu de Platon et le sensualisme matérialiste. Et cette position respecte à la fois les exigences de la vie morale et religieuse et les données de la psycho-physiologie.

Aux partisans de cette dernière on accorde que rien ne nous est accessible qui ne nous vienne par le chemin des sens : *Nil in intellectu quin prius fuerit in sensu*, voilà pourquoi nous avons tant de peine à nous représenter les réalités spirituelles, pourtant les plus intelligibles en soi. Mais cette concession faite, il faut admettre que l'intelligence atteint l'essence, hors l'espace et le temps. Elle en est descendue, en ce qui concerne les êtres, objets de l'expérience, par l'*individuation*. Le sens ne nous fournit que de l'individuel, du singulier, du dépendant des conditions de la matière, du limité au temps et au lieu. La connaissance remonte au point de départ ; elle s'élève de l'idée réalisée à l'idée de réalisation, de la maison au plan général.

La faculté qui peut extraire du particulier le général, du temporel l'intemporel, et du contingent le nécessaire, est elle-même élevée au-dessus des

conditions matérielles. Puisque l'intelligence trouve dans le sensible la matière d'une intuition qui dépasse le sensible, il faut bien qu'elle soit de nature supérieure, et par conséquent immatérielle. L'âme, forme du corps, possède donc un pouvoir supérieur au corps et indépendant de lui, transcendant à toutes les conditions de la matière. Ce n'est donc pas une forme comme les autres. Elle n'est pas complètement immergée dans la matière, elle la dépasse.

e) *Immortalité de l'âme.*

D'où suit un corollaire des plus importants. L'âme de l'animal n'est pas subsistante par elle-même ; puisque les opérations sensitives, les seules dont elle soit capable, sont l'acte du composé, du corps animé, l'âme de l'animal subsiste dans et par le composé, tant que le composé subsiste ; celui-ci dissous, c'est-à-dire désorganisé, l'âme animale fait retour aux potentialités de la matière.

Au contraire l'âme humaine, l'organisme détruit, gardera la fonction qu'elle exerce par elle-même ; elle gardera donc aussi l'être autonome que prouve l'autonomie de cette fonction. L'âme humaine est donc immortelle, elle subsiste après la dissolution du corps.

Mais quel sera le mode de survivance de cette âme, privée du corps dont elle était la forme. La foi chrétienne nous fait espérer la résurrection

de la chair ; la philosophie, laissée aux seules lumières de la raison, n'a pas le droit de rien affirmer de semblable, et doit rechercher quel sera l'état de l'âme séparée de son corps. Cette âme conserve les facultés supérieures, celles qui ne dépendent pas intrinsèquement du corps, mais peut-elle en user encore ? Dans la vie présente, et autant que l'expérience peut permettre de constituer une psychologie, l'homme ne peut penser sans images, les images supposent l'organisme, comment donc, l'organisme dissous, l'âme pourra-t-elle agir ? et si elle ne le peut à quoi bon cette survie inconsciente et inerte, ce sommeil sans rêve ? D'ailleurs n'être ni pour soi, ni pour autrui, est-ce encore être ?

Saint Thomas, en répondant à cette très réelle difficulté que lui opposent les platoniciens, nous donne le bel exemple de ne pas sacrifier à l'incertain ce qui est certain et démontré. Or ici, ce qui est démontré, c'est la spiritualité de l'intelligence, et par conséquent l'indépendance de l'âme par rapport à la matière, donc sa subsistance et son immortalité. Ce qui est incertain, c'est la limitation de notre pouvoir intellectuel. Sans doute, en ce monde, notre intellect était orienté vers les choses sensibles et ne pouvait rien percevoir qui ne fût présenté par les sens ; mais qui nous force à limiter de la sorte le pouvoir de notre âme, et qui nous empêche d'admettre un nouveau mode de connaître chez l'âme séparée de la matière

et orientée désormais vers les réalités supérieures? Dégagées du poids des fonctions sensibles, les fonctions intellectuelles abondonnées à elles-mêmes retournent brusquement leurs axes et se relèvent. Elles puisent toujours à la seule source suprême de l'intelligibilité, mais plus directement qu'auparavant, sans l'intermédiaire des êtres sensibles où s'incarnent les idées divines. Nous cessons de regarder dans les flots de la mer l'image réfléchie du soleil, parce que nos yeux affermis peuvent désormais, sans risque d'être éblouis, fixer directement le ciel, mais c'est toujours la même lumière qui éclaire notre vue.

f) *Elaboration de l'universel.*

L'esprit ne reçoit pas des sens son objet tout préparé, il y faut encore une longue et délicate élaboration. Le singulier, reçu par les sens, est soumis aux analyses et aux synthèses, aux associations et aux dissociations, grâce auxquelles l'imagination peut présenter à l'intelligence les caractères essentiels des genres et des espèces. Mais l'universel proprement dit ne peut être que dans une faculté immatérielle, l'intelligence. Pour cette transformation est requis un pouvoir spécial, l'intellect agent. La réalité est intelligible en puissance parce que l'idée divine s'est incarnée dans la matière, mais de la sorte elle s'y est individuée. Elle ne sera totalement intelligible en

acte, qu'autant qu'elle sera redevenue idée, c'est-à-dire aura été dépouillée de la matière, c'est le phénomène de l'abstraction. Saint Thomas compare l'œuvre de l'intellect agent à l'action de la lumière qui rend les objets perceptibles. Ainsi l'image illuminée, transformée, dépouillée des conditions individuantes, est transposée en un monde supérieur et devient une idée. On peut dire avec Condillac que l'idée est une sensation transformée, pourvu qu'on n'ait pas l'air de croire que cette transformation se fait toute seule, mais qu'on affirme que cette transformation requiert un pouvoir spécial qui range dans une catégorie à part ceux qui en sont doués.

L'objet propre de l'intelligence est donc l'universel. Cependant l'homme connaît aussi le singulier, même d'une connaissance intellectuelle, mais indirectement. L'intelligence fait retour sur son acte et le juge tel qu'il est ; elle y retrouve, exigés l'un par l'autre, et le principe de cet acte qui est la forme intelligible, et l'origine de celle-ci qui est l'image, et l'origine de l'image qui est le singulier extérieur. Cette réflexion ne peut s'accomplir qu'avec le secours des puissances sensibles. Ceci soit dit pour faire ressortir l'unité foncière de cet outil multiple qu'est l'âme connaissante : à proprement dit, ce qui connaît, ce n'est pas le sens ni l'intelligence, c'est l'homme.

LA LANGUE DE SAINT THOMAS

S'il est un fait déconcertant pour quiconque consulte les programmes de nos collèges catholiques, c'est assurément de constater que nos étudiants n'ont jamais entre les mains le moindre texte de saint Thomas. Ils savent que l'illustre docteur angélique est le Patron des Ecoles catholiques, ils entendent chaque année prononcer son panégyrique, ils apprennent que c'est le représentant le plus autorisé de la pensée religieuse et ils l'admirent de confiance, mais ils achèveront leurs classes, y compris la Philosophie, sans avoir jamais rien lu de ses ouvrages, ni rien connu de sa doctrine. Dès lors, saint Thomas, s'ils y pensent, leur apparaîtra comme une idole distante et imprécise, sans rapport avec leurs préoccupations, vivant dans un monde intellectuel tout différent de celui où ils évoluent.

Ce paradoxe trouve, en France, une explication tout au moins partielle, dans la tyrannie des programmes officiels. Car parmi les auteurs facultatifs de l'enseignement secondaire, saint Thomas, le type représentatif de toute une époque et de toute une civilisation, ne figure pas, tandis que François Bacon s'y trouve.

Mais telle n'est point la raison totale d'un si curieux ostracisme, puisque bien des maisons chrétiennes ont conservé assez d'indépendance et de hauteur de vues pour ne point s'assujétir

aux lacunes et aux disproportions de nos programmes officiels, ce qui d'ailleurs, soit dit en passant, ne diminue en rien leurs succès, car si les programmes sont stricts et exclusifs, ils sont du moins tempérés par la largeur d'esprit de ceux qui sont chargés de les interpréter et de les sanctionner.

Il est donc une autre raison, celle-là latente et souvent inavouée, qui est tirée du latin de saint Thomas. Ce sont les professeurs eux-mêmes qui éliminent le grand Docteur de nos programmes classiques, sous prétexte que la langue qu'il écrivait n'est pas le bon latin, et risque de faire tort à la formation littéraire des étudiants habitués aux meilleurs stylistes de l'antique Rome et de gâter leur goût.

Il y a là un préjugé et une erreur que nous croyons nécessaire de dénoncer et de combattre. Le préjugé vient de la Renaissance, époque où l'on s'éprit follement de l'antiquité, au point de mépriser tout ce qui n'en avait pas conservé les strictes formes. On oublia que le latin avait légitimement évolué comme tout le reste pendant des siècles, tandis qu'élaboré par les plus beaux génies, comme saint Cyprien, Lactance, saint Jérôme, saint Augustin, saint Grégoire, saint Bernard, il était devenu la langue savante de l'Europe. Il est vrai qu'à partir du quinzième siècle, le latin fut parfois mélangé avec les langues vulgaires dont l'usage commençait à se déve-

lopper, et que dès lors beaucoup parlèrent une langue hybride qui n'était plus fidèle aux règles de la grammaire. Mais ces défauts ne furent jamais généralisés, et les auteurs sérieux surent se garder à l'abri de pareilles confusions, continuant à parler une langue correcte, simple, concise, claire, pure, adaptée aux idées qu'ils avaient à exprimer.

C'était donc une erreur manifeste qu'énonçait Pomey, dans son *Dictionnaire royal* de 1716, quand il prétendait « que la langue latine a cessé de vivre depuis plus de 12 siècles et qu'elle n'est pas en état de croître jamais ni de jamais rien produire. » C'est le même préjugé que manifeste Voltaire, avec l'injure en plus : « Saint Bernard et Abailard, au douzième siècle, auraient pu être regardés comme de beaux esprits ; mais leur langue était un jargon barbare, et ils payèrent en latin tribut au mauvais goût du temps [1]. » D'ailleurs, aux yeux de Voltaire, peut-il y avoir quelque chose de bon à cette époque ? « Le moyen-âge, c'est la barbarie, et tous ces siècles de barbarie sont des siècles d'horreurs et de miracles [2]. »

Le préjugé remontait d'ailleurs plus haut que le dix-huitième siècle, et il serait facile de citer nombre de textes des principaux humanistes, Laurent Valla, Poggio, Bembo, Juste Lipse,

[1] *Essai sur les mœurs*, t. II, p. 428.
[2] *Idem*, t. I, p. 241.

Scaliger, etc., tous pleins de mépris et d'aversion pour la langue latine parlée aux siècles chrétiens. On prétendit alors le remplacer par le latin de l'âge d'or, c'est-à-dire du siècle d'Auguste ; on se flatta de parler le latin dans toute sa pureté, de n'adopter aucun mot, de n'utiliser aucune tournure qui ne fût tirée de Cicéron. On peut affirmer sans exagération que c'est cette chimérique entreprise qui a tué le latin, ou du moins qui lui a donné le coup de grâce. Car ayant à opter d'une part entre des langues vulgaires jeunes encore et n'ayant pas encore fait leurs preuves, mais vivantes, souples, riches de vie populaire, et d'autre part un latin académique et artificiel appauvri à plaisir, et emputé délibérément de tout ce qui correspondait aux aspirations contemporaines, le choix des écrivains fut vite fait ; les langues modernes y gagnèrent. Les humanistes avaient donné le coup mortel au latin qu'ils croyaient sauver en le cristallisant.

Ce n'est point le lieu de rappeler en détail leurs ridicules efforts pour faire remonter à une langue la pente de son évolution logique, et pour la faire reculer de plusieurs siècles tout en essayant de lui faire exprimer tant d'idées inconnues de ceux dont on adoptait les mots et copiait les tournures. Inutile surtout de reproduire les moqueries qu'ils se lançaient réciproquement à la face, chacun apercevant l'insuccès de ses émules, tout en se faisant illusion sur la vanité de ses propres

efforts. Comme on pouvait le prévoir, leur tentative échoua misérablement : on ne peut parler parfaitement une langue morte ; selon l'heureuse expression de l'un d'entre eux, ce serait « semer de la farine et moissonner de la cendre » *farinam spargere et cinerem metere* [1]. L'expérience est là pour prouver que rien ne subsiste de leurs essais, malgré leur génie et leurs nombreux efforts, et qu'il est impossible d'enfermer une âme moderne dans un moule définitivement solidifié sous des générations qui ne pensaient pas comme nous.

Le latin scolastique fut au contraire une langue toujours vivante, qui continua d'évoluer, toujours fidèle à son génie propre comme aux règles grammaticales, s'enrichissant et s'assouplissant progressivement pour s'adapter aux besoins nouveaux de la pensée. Ce droit de nos pères à continuer cette œuvre de perfectionnement et d'appropriation de leur langue philosophique et religieuse, qui oserait le contester ? On en aurait le droit moins que jamais aujourd'hui où l'on est porté à admettre sans discussion la légitimité de toute évolution vitale ou collective. Au surplus la Renaissance qui suscita au latin scolastique tant d'adversaires, entendit aussi des défenseurs. Sur quelle question d'ailleurs, des humanistes pouvaient-ils être pleinement d'accord, eux pour qui la pensée était moins le moyen d'atteindre le vrai, qu'un

[1] Vivès, *De disciplinis*, p. 42.

heureux prétexte à discussions ? Il ne nous déplaît pas de citer ici, même longuement, le plaidoyer de l'un d'entre eux. Et si le sophisme se glisse parfois dans son raisonnement, on conviendra du moins que la plupart des arguments allégués sont valables et que la cause défendue par Erasme est juste :

« Pourquoi, je vous prie, le latin chrétien ne serait-il pas du bon et du beau latin ? Parce qu'il emploie des mots nouveaux et des tournures inconnues de Cicéron et des auteurs du siècle d'Auguste. Mais s'il faut regarder comme barbare tout ce qui est nouveau dans le langage, il n'y a pas un mot, pas une tournure, qui ne fût autrefois barbare. Combien ne trouvez-vous pas de ces nouveautés dans Cicéron lui-même, surtout dans les ouvrages où il traite de l'art oratoire et de la philosophie ! Quelle oreille latine avait entendu avant Cicéron les mots béatitude, vision, espèce, proposition, occupation, contention, complexion ? C'est lui qui a osé forger ces mots et leur donner une signification jusqu'alors inconnue des Romains... Pourquoi refuserez-vous aux grands écrivains du Christianisme un droit que personne ne conteste à ceux de l'antiquité ? Devaient-ils emprisonner le génie chrétien dans les entraves du génie païen, ou laisser sans expression cette foule d'idées nouvelles dont le Christianisme a doté le monde ?

Et moi je vous dis que le beau latin consiste,

chez les chrétiens, à employer les mots et les tournures convenables pour exprimer les choses chrétiennes ; de même que pour les païens le beau latin était celui dont les mots exprimaient le mieux les choses païennes.

Direz-vous que, pour être latines, les tournures doivent ressembler à celles de Cicéron ? Dans ce cas, ni César, ni Salluste, ni Tite-Live, ni Quinte-Curce, ni Sénèque, ni Pline, ni Tacite ne savent écrire le latin, puisque leurs tours de phrases ne ressemblent nullement à ceux de Cicéron.

Les tournures employées par les auteurs chrétiens ne ressemblent pas à certain type que vous vous êtes formé, et pour cette raison vous les traitez de barbares ! A vous plutôt revient cette qualification. C'est merveille de vous entendre décrier les pères de l'Eglise, les grands écrivains du moyen-âge, saint Thomas, Scot, Durand et les autres ; vous n'avez pas assez de voix pour dénoncer leur barbarie. Pourtant, la chose examinée de sang-froid, ces grands hommes qui ne se vantent ni d'être éloquents ni d'être cicéroniens, sont plus cicéroniens que vous tous ensemble, qui voulez passer non seulement pour des cicéroniens mais pour des Cicérons. N'est-il pas vrai, de votre propre aveu, que celui-là est un Cicéron qui dit très bien, quelque sujet qu'il traite ? Or, pour bien dire, deux choses sont essentielles : connaître à fond son sujet ; avoir un cœur et une conviction qui fournissent les

paroles... Qu'on ne dise pas : Cicéron ne parle pas ainsi. Cette objection est bonne pour des enfants. Qu'y a-t-il d'étonnant que Cicéron ne parle pas ainsi, puisque l'idée lui manquait ? Quelle multitude de choses nous avons à dire chaque jour, auxquelles Marcus Tullius n'a jamais pensé ! Mais s'il vivait, il les dirait comme nous. Mots, tournure, convenance, tout est donc aussi irréprochable dans nos grands auteurs chrétiens que dans les auteurs païens ; leur latin est donc du très bon et du très beau latin, c'est-à-dire, dans son genre, tout aussi cicéronien que celui de Cicéron [1]. »

Entendons maintenant la même cause défendue par un tout autre avocat et avec un tout autre accent : « Ce n'est pas, il est vrai, le latin du siècle d'Auguste ; mais c'est une langue à part, formée par le christianisme, et qui peut servir à mesurer la hauteur à laquelle cette religion éleva l'esprit humain. Pour exprimer toutes les hautes idées dont le christianisme avait enrichi l'intelligence de l'homme, tous les sentiments divins dont il avait enrichi son cœur, il fallut donner aux mots anciens une acception plus élevée, et créer une foule de mots nouveaux. Ainsi se forma, en partie avec les éléments de la langue latine, une langue toute différente, langue admirable de la

[1] Erasme, *Ciceronianus*, sive *De optimo dicendi genere*, p. 102.

prière, de la haute contemplation et de cette haute philosophie... Quoique cette langue nouvelle connaisse les secrets de ce style harmonieux et pittoresque, qui enchantaient les peuples enfants de l'antiquité, elle attachera moins d'importance à ces beautés, si j'ose le dire, matérielles...

Cette langue sera essentiellement simple ; car les objets qu'elle doit peindre sont trop élevés par eux-mêmes, pour qu'elle essaye de les exagérer par des termes ambitieux. C'est d'ailleurs les termes de la religion universelle qui veut être entendue de tous. Mais si elle hait toutes les beautés qui sont l'ouvrage de l'art, elle n'exclura pas les beautés d'un ordre supérieur, qui naîtront de la nature même des choses dont elle doit vous entretenir [1]. »

En résumé le latin scolastique, et particulièrement de saint Thomas, est un latin qui ne mérite ni mépris ni proscription. C'est un latin correct, respectueux de la grammaire et de la syntaxe, mais en même temps c'est un instrument merveilleusement adapté au but du langage philosophique par sa simplicité, sa clarté et sa précision. Saint Thomas a usé de cet instrument avec une grande sagacité, marque de son génie. *Stylus brevis, grata facundia ; celsa, clara, firma sententia,* dit l'office liturgique du saint, exprimant avec bonheur quelques-unes de ses plus brillantes qualités littéraires.

[1] De Salinis, *Mémorial catholique*, 1825, 208.

Saint Thomas s'énonce avec concision : il faut, pour l'apprécier justement, comparer un de ses articles avec tel auteur qui l'a précédé ou tel autre qui l'a suivi, on sera frappé du contraste. Qu'on lise saint Thomas après avoir étudié la question ailleurs, et l'on sera toujours heureusement surpris de la concision avec laquelle le Docteur formule sa pensée, disant tout ce qu'il y a à dire, tout en l'exprimant brièvement, et cela non pas en mutilant la doctrine, mais en la burinant ; non pas en la diminuant, mais en la concentrant.

Cette concision n'est pas au détriment de la clarté. Pour comprendre cette union de deux qualités si souvent contraires, il faut remarquer que la clarté de saint Thomas ne provient pas de l'accumulation des mots, mais de leur heureux choix. Il ne procède pas par juxtaposition, mais par pénétration. Il ne fait pas le tour des choses, comme les esprits superficiels, il en cherche le fond. Une fois qu'il en a saisi l'essence lumineuse, il peut être clair, tout en restant concis. Il évite toutes les contradictions verbales de l'écrivain prolixe, et les faux jours et les interférences causés par les images multiples, et la fatigue engendrée par une pensée qui semble mettre sa coquetterie à se montrer sans cesse et à ne se livrer jamais. Rien de pareil chez le maître admirable, qui ne parle et n'écrit que pour se faire comprendre; il ne se cherche pas, il cherche la vérité, et c'est elle qu'il donne, toute pure, quand il l'a trouvée.

Et avec quelle autorité, quelle assurance, quel accent de certitude ! Sans doute, il saura discerner les divers degrés de certitude, sans d'ailleurs se laisser prendre au luxe trompeur de mesurer les degrés de probabilité : il ne confondra jamais ce qui lui apparaît certain parce que l'opposé serait contradictoire aux lois de la raison, avec ce qui est simplement une opinion fondée, probable, digne de considération. Mais tout en concervant ce sentiment des valeurs, cette appréciation des nuances, comme il sait affirmer, quand il le faut et qu'il en a le droit. Il ne cherche pas pour chercher, il cherche pour trouver. Et quand il a trouvé, avec quelle sécurité il donne, et avec quelle joie ! quoique nous soyons réduits à deviner sa joie, tant il la dissimule de peur qu'un sentiment humain, si pur soit-il, ne soit mêlé à ce que la vérité proposée recèle de divin.

Il serait d'ailleurs bien vain de rechercher la grâce dans les écrits philosophiques du saint docteur, particulièrement dans les *Questions disputées*, improvisations quant à la forme, où ne se trouvent pas le soin et le fini des articles de la *Somme théologique*. Mais si le Maître ne poursuit jamais l'artifice du style, ni l'image, ni la fleur qui seraient au détriment de l'idée, il ne néglige nullement la beauté qui résulte de l'élévation de la pensée et de la netteté de l'exposition. Il possède un art qui n'est nullement verbal, mais d'ordre supérieur, qui consiste à exposer sobre-

ment, clairement, brièvement, avec ordre, une question difficile, pour aboutir à une formule lapidaire, définitive ; à utiliser chaque terme avec son sens plein et formel ; à éliminer toute expression qui chargerait inutilement la phrase, sans rien ajouter à sa portée ; à choisir toujours l'image la mieux adaptée pour éclairer la réalité suprasensible qu'il s'efforce de manifester. Tout cela est un art, et en notre siècle scientifique et pratique, assoiffé de réalisation, donc de précision et de clarté, qui pourrait contester qu'un tel art ne doive être enseigné à la jeunesse contemporaine ?

Il ne faut pas chercher de romantisme en lui. Ce serait étrangement se tromper. Dans ses ouvrages, l'homme s'efface complètement, il s'efforce de disparaître devant la vérité qu'il énonce, et il y arrive si parfaitement qu'on n'aperçoit même pas les efforts par lesquels il y est parvenu : on pourrait lire toutes ses œuvres sans rien découvrir de sa vie. C'est l'élimination absolue de tout ce qui est personnel, subjectif, individuel, pour saisir dans toute sa pureté la vérité dans ce qu'elle a de plus absolu, objectif, universel ; c'est la poursuite de ce qui est au-dessus du temps et en dehors de l'espace, de ce qui n'est ni ici ou là, ni aujourd'hui ni demain, mais de ce qui ne dérive que des lois de l'être et de la pensée et encore quand je dis : pensée, je ne veux pas dire pensée humaine, car saint Thomas, analysant la pensée humaine d'après les lois mêmes de l'être,

arrive à deviner les lois de la pensée *en soi*, et s'efforce, par un bond qui déconcerte l'ordinaire mécanique, de dépouiller sa raison humaine de ses inhérentes faiblesses pour atteindre et s'assimiler la pensée divine.

Nobles efforts et sublime exemple qu'il est bon de proposer à la jeunesse ! Leçon de sincérité, d'optimisme sain et d'énergie, qu'il est nécessaire de propager en un siècle trop enclin au scepticisme et au découragement. Nos contemporains apprécieront mieux les qualités qui leur manquent au contact de ce génie puissant et calme, maître de sa pensée et de son expression, toujours clair et mesuré, respectueux de ses adversaires et ennemi de toute exagération. Le grand Docteur doit continuer à enseigner, même au delà de sa tombe. Car de la langue de saint Thomas, plus encore que de la littérature romaine en général, on peut dire qu'elle « donne la précision de l'esprit, la justesse du raisonnement, la mesure et la sobriété dans les opinions, la rectitude de la volonté, elle les tonifie ou les virilise [1]. »

[1] René Pichon. *Histoire de la littérature latine*. Paris 1908, p. 935.

DE ANIMA

QUAESTIO UNICA

DE ANIMA

(In viginti et unum articulos divisa)

Primo enim quaeritur, utrum anima humana possit esse forma, et hoc aliquid ; 2° utrum anima humana sit separata secundum esse a corpore ; 3° utrum intellectus possibilis, sive anima intellectiva sit una in omnibus ; 4° utrum necesse sit ponere intellectum agentem ; 5° utrum intellectus agens sit unus et separatus ; 6° utrum anima sit composita ex materia et forma ; 7° utrum Angelus et anima differant specie ; 8° utrum anima rationalis tali corpori debuerit uniri, quale est corpus humanum ; 9° utrum anima uniatur materiae corporali per medium ; 10° utrum anima sit in toto corpore, et in qualibet parte ejus ; 11° utrum in homine anima rationalis, sensibilis et vegetabilis sit una substantia ; 12° utrum anima sit suae potentiae ; 13° de distinctione potentiarum animae, utrum videlicet distinguantur per obiecta ; 14° de immortalitate

animae humanae, et utrum sit immortalis ; 15° utrum anima separata a corpore possit intelligere ; 16° utrum anima conjuncta corpori possit intelligere substantias separatas ; 17° utrum anima separata possit intelligere substantias separatas ; 18° utrum anima separata cognoscat omnia naturalia ; 19° utrum potentiae sensitivae remaneant in anima separata ; 20° utrum anima separata singularia cognoscat ; 21° utrum anima separata possit pati poenam ab igne corporeo.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum anima humana possit esse forma, et hoc aliquid [1].

Quaestio est de anima, utrum anima humana possit esse forma, et hoc aliquid. Et videtur quod non [2]. Si enim anima humana est hoc aliquid, est subsistens, et habens per se esse [3] completum. Quod autem advenit alicui post esse completum, advenit ei accidentaliter, ut albedo homini et vestimentum. Corpus igitur unitum animae advenit ei accidentaliter. Si ergo anima est hoc aliquid, non est forma substantialis corporis.

2. Praeterea, si anima est hoc aliquid, oportet quod sit aliquid individuatum ; nullum enim universalium est hoc aliquid. Aut igitur individuatur ex aliquo alio, aut ex se. Si ex alio, et est forma corporis, oportet quod individuetur ex corpore (nam formae individuantur ex propria materia) ; et sic sequitur quod, remoto corpore, tollitur individuatio animae ; et sic anima non poterit esse per se subsistens [4], nec

[1] Traduction littérale de l'expression grecque τόδε τι, employée par Aristote pour désigner les substances.

[2] C'est une objection ; la pensée du Docteur angélique ne sera exprimée qu'après l'énumération des 18 objections, quand il dira : *Respondeo dicendum...*

[3] Ce verbe est pris ici substantivement pour désigner l'existence.

[4] Comme rien dans la nature ne peut exister, qui ne soit *individué*, l'âme, qui ne tiendrait pas d'elle-même son indivi-

hoc aliquid. Si autem ex se individuatur, aut est forma simplex, aut est aliquid compositum ex materia et forma. Si est forma simplex [1], sequitur quod anima individuata ab alia differe non poterit, nisi secundum formam ; differentia autem secundum formam facit diversitatem speciei ; sequitur igitur quod animae diversorum hominum sint specie differentes ; unde et homines specie differrent si anima est forma corporis, cum unumquodque a propria forma speciem sortiatur. Si autem anima est composita ex materia et forma, impossibile est quod secundum se totam sit forma corporis ; nam materia nullius est forma. Relinquitur igitur quod impossibile sit animam singulum esse hoc aliquid et formam.

3. Praeterea, si anima est hoc aliquid, sequitur quod sit individuum quoddam. Omne autem individuum est in aliqua specie et in aliquo genere. Relinquitur igitur quod anima habeat propriam speciem et proprium genus. Impossibile est autem quod aliquid propriam speciem habens recipiat superadditionem alterius, ad speciei cujusdam constitutionem ; quia, ut Philosophus [2] dicit [3], formae vel species rerum sunt sicut numeri; quibus quidquid subtrahitur,

duation, ne pourrait pas subsister par elle-même, mais exigerait la coexistence du principe qui l'individualise.

[1] Toutes les formes sont simples ; ici l'on veut dire : simplement forme.

[2] *Philosophus* désigne Aristote, le Philosophe par antonomase.

[3] *Métaphysique*, l. VIII, c. 3 ; éd. Didot, t. II, p. 561, 5 ss. Comparaison employée souvent par Aristote pour expliquer la discontinuité des espèces ; le nombre est l'exemple le plus clair, puisqu'il n'est autre que la discontinuité appliquée à la catégorie de la quantité.

vel additur, speciem variat. Materia autem et forma uniuntur ad speciei constitutionem. Si igitur anima est hoc aliquid non unietur corpori ut forma materiae.

4. Praeterea, cum Deus res propter sui bonitatem fecerit, quae in diversis rerum gradibus manifestatur, tot gradus entium instituit, quot potuit natura pati. Si igitur anima humana potest per se subsistere (quod oportet dicere, si est hoc aliquid), sequeretur quot anima per se existens sit unus gradus entium. Formae autem non sunt unus gradus entium seorsum sine materiis. Igitur anima, si est hoc aliquid, non erit forma alicujus materiae.

5. Praeterea, si anima est hoc aliquid, et per se subsistens, oportet quod sit incorruptibilis, cum neque contrarium habeat, neque ex contrariis composita sit [1]. Si autem est incorruptibilis, non potest esse proportionata corpori corruptibili, quale est corpus humanum. Omnis autem forma est proportionata suae materiae. Igitur si anima est hoc aliquid, non erit forma corporis humani.

6. Praeterea, nihil subsistens est actus purus, nisi Deus. Si igitur anima est hoc aliquid, utpote per se subsistens, erit in ea aliqua compositio actus et potentiae [2]; et sic non poterit esse forma, quia potentia

[1] Ce sont les deux conditions de la corruptibilité d'un être ; aucune des deux ne s'applique à l'âme, comme il sera prouvé plus tard.

[2] Application de la théorie célèbre d'Aristote : de l'acte et de la puissance. La *forme* (μορφή ou εἶδος) et l'*acte* (ἐνέργεια) s'identifient dans la notion commune de perfection (ἐντελέχεια) à laquelle s'oppose la notion de puissance (δύναμις) prise surtout dans le sens passif.

non est alicujus actus. Si igitur anima sit hoc aliquid, non erit forma.

7. Praeterea, si anima est hoc aliquid potens per se subsistere, non oportet quod corpori uniatur nisi propter aliquod bonum ipsius [1]. Aut igitur propter aliquod bonum essentiale, aut propter bonum accidentale. Propter bonum essentiale non, quia sine corpore potest subsistere ; neque etiam propter bonum accidentale, quod praecipue videtur esse cognitio veritatis, quam anima humana per sensus [2] accipit, qui sine organis corporis esse non possunt. Sed animae puerorum, antequam nascantur morientium, dicuntur a quibusdam perfectam cognitionem rerum habere ; quam tamen constat quod per sensum non acquisierunt. Si igitur anima est hoc aliquid, nulla ratio est quare corpori uniatur ut forma.

8. Praeterea, forma et hoc aliquid ex opposito dividuntur ; dicit enim Philosophus in II *de Anima* [3] quod substantia dividitur in tria : quorum unum est forma, aliud materia, et tertium quod est hoc aliquid. Opposita autem non dicuntur de eodem. Ergo anima humana non potest esse forma et hoc aliquid.

9. Praeterea, id quod est hoc aliquid per se subsistit. Formae autem proprium est quod sit in alio ; quae videntur esse opposita. Si igitur anima est hoc aliquid, non videtur quod sit forma.

10. Sed diceretur, quod corrupto corpore anima

[1] Appel au principe de finalité.

[2] L'intelligence puise sa connaissance dans les sens, lesquels sont des facultés organiques.

[3] *De Anima*, l. II, c. 2 ; éd. Didot, t. III, p. 447, 2 ss. Le texte d'Aristote est exactement : τὸ μὲν εἶδος, τὸ δ' ὕλη, τὸ δ' ἐξ ἀμφοῖν ; ce dernier était rendu en latin par *compositum*.

remanet hoc aliquid et per se subsistens, sed tunc perit in ea ratio formae. — Sed contra, omne quod potest abscedere ab aliquo, manente substantia ejus, inest ei accidentaliter. Si igitur, anima remanente post corpus, perit in ea ratio formae, sequitur quod ratio formae conveniat ei accidentaliter. Sed non unitur corpori ad constitutionem hominis nisi prout est forma. Ergo unitur corpori accidentaliter, et per consequens homo erit ens per accidens [1] : quod est inconveniens.

11. Praeterea, si anima humana est hoc aliquid, et per se existens, oportet quod per se habeat aliquam propriam operationem, quia uniuscujusque rei per se existentis est aliqua propria operatio. Sed anima humana non habet aliquam propriam operationem, quia ipsum intelligere, quod maxime videtur esse ejus proprium, non est animae, sed hominis per animam, ut dicitur in I *de Anima* [2]. Ergo anima humana non est hoc aliquid.

12. Praeterea, si anima humana est forma corporis, oportet quod habeat aliquam dependentiam ad corpus : forma enim et materia a se invicem dependent. Sed quod dependet ex aliquo non est hoc aliquid. Si igitur anima est forma corporis, non erit hoc aliquid.

13. Praeterea, si anima est forma corporis, oportet quod animae et corporis sit unum esse : nam ex materia et forma fit unum secundum esse. Sed animae et corporis non potest esse unum esse, cum sint

[1] Si l'homme est *ens per accidens*, son unité n'est pas essentielle.

[2] *De Anima*, l. I, c. 4, 12 ; éd. DIDOT, t. III, p. 439, 51-52.

diversorum generum : anima enim est in genere substantiae incorporeae, corpus vero in genere substantiae corporeae. Anima igitur non potest esse forma corporis.

14. Praeterea, esse corporis est esse corruptibile et ex partibus quantitativis resultans ; esse autem animae est incorruptibile et simplex. Ergo corporis et animae non est unum esse.

15. Sed diceretur, quod corpus humanum ipsum esse corporis habet per animam. — Sed contra, Philosophus dicit [1] quod anima est actus corporis physici organici. Hoc igitur quod comparatur ad animam, ut materia ad actum, est jam corpus physicum organicum ; quod non potest esse nisi per aliquam formam, qua constituatur in genere corporis. Habet igitur corpus humanum suum esse praeter esse animae.

16. Praeterea, principia essentialia, quae sunt materia et forma, ordinantur ad esse. Sed ad illud, quod potest haberi in natura ab uno, non requiruntur duo. Si igitur anima, cum sit hoc aliquid, habet in se proprium esse, non adjungetur ei secundum naturam corpus, nisi ut materia formae.

17. Praeterea, esse comparatur ad substantiam animae ut actus ejus ; et sic oportet quod sit supremum in anima. Inferius autem non contingit id quod est superius secundum supremum in eo, sed magis secundum infimum ; dicit enim Dionysius [2] quod

[1] *De Anima*, l. II, c. 1, 5 et 6 ; éd. Didot, t. III, p. 444. 37 et 44 : ἡ ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος.

[2] Auteur chrétien inconnu, d'inspiration platonicienne, que l'on a longtemps faussement identifié avec Denys l'Aréopa-

divina sapientia conjungit fines primorum principiis secundorum. Corpus igitur, quod est inferius anima, non pertingit ad esse quod est supremum in ipsa.

18. Praeterea, quorum est unum esse, est una operatio. Si igitur esse animae humanae conjunctae corpori sit commune corpori, et operatio eius, quae est intelligere, erit communis animae et corpori, quod est impossibile, ut probatur in III *de Anima* [1]. Non est igitur unum esse animae humanae et corporis ; unde sequitur quod anima non sit forma corporis et hoc aliquid.

Sed contra [2], unumquodque sortitur speciem per propriam formam. Sed homo est homo inquantum est rationalis. Ergo anima rationalis est propria forma hominis. Est autem hoc aliquid et per se subsistens, cum per se operetur. Non enim est intelligere per organum corporeum, ut probatur in III *de Anima* [3] Anima igitur humana est hoc aliquid et forma.

Praeterea, ultima perfectio animae humanae con-

gite ; ses ouvrages, qui apparaissent pour la première fois en 532, ont eu une énorme influence au moyen âge. Le texte cité est tiré des *Noms divins*, c. VII, éd. MIGNE, P. G. t. III, p. 872 : ἀεὶ τὰ τέλη τῶν πρωτέρων συνάπτουσα ταῖς ἀρχαῖς τῶν δευτέρων, principe de continuité, qui sera utilisé par Leibnitz.

[1] *De Anima*, l. III, c. 4 ; éd. DIDOT, t. III, p. 467, 25 ss. Aristote prouve que l'intelligence ne peut pas s'exercer avec le concours d'un organe corporel ; il suit en cela l'opinion d'Anaxagore, contre le matérialiste Empédocle, qui prétendait que l'intelligence est un composé de tous les corps, puisqu'elle les peut tous connaître.

[2] Ce sont des arguments qui concluent en sens contraire des objections ; il ne faut pas toujours y voir la pensée complète de S. Thomas.

[3] Cf. la note 1 de la page présente.

sistit in cognitione veritatis, quae est per intellectum. Ad hoc autem quod perficiatur anima in cognitione veritatis, indiget unīri corpori, quia intelligit per phantasmata, quae non sunt sine corpore. Ergo necesse est ut anima corpori uniatur ut forma, et sit hoc aliquid.

Respondeo dicendum, quod hoc aliquid proprie dicitur individuum in genere substantiae. Dicit enim Philosophus in *Praedicamentis* [1] quod primae substantiae [2] indubitanter hoc aliquid significant ; secundae vero substantiae, etsi videantur hoc aliquid significare, magis tamen significant quale quid [3]. Individuum autem in genere substantiae non solum habet quod per se possit subsistere, sed quod sit aliquid completum in aliqua specie et genere substantiae ; unde Philosophus, etiam in *Praedicamentis* [4], manum et pedem et hujusmodi nominat partes substantiarum magis quam substantias primas vel secundas : quia, licet non sint in alio sicut in subjecto (quod proprie substantiae est), non tamen participant complete naturam alicujus speciei ; unde non sunt in aliqua

[1] Premier livre de la *Logique* ou *Organon* d'Aristote, intitulé aussi les *Catégories*, éd. Didot, t. I, p. 5, 4-10.

[2] La *substance première* (πρώτη οὐσία) désigne, dans la terminologie d'Aristote, la substance individuelle par opposition aux substances universelles (genres et espèces) qu'il appelle *substances secondes*.

[3] *Quale quid* traduction littérale de ποιόν τι ; l'individu seul est ce qui existe (τόδε τι), la nature générique ou spécifique le détermine ou le qualifie ; le *quale quid* se dit proprement de la différence spécifique.

[4] *Catégories*, c. IV ; éd. Didot, t. I, p. 4, 36 ss. La citation n'est pas textuelle, mais est fidèle quant au sens.

specie neque in aliquo genere, nisi per reductionem [1].

Duobus igitur existentibus de ratione ejus quod est hoc aliquid, quidam utrumque animae humanae abstulerunt, dicentes animam esse harmoniam, ut Empedocles [2], aut complexionem, ut Galenus [3], aut aliquid hujusmodi. Sic enim anima neque per se poterit subsistere, neque erit aliquid completum in aliqua specie vel genere substantiae, sed erit forma tantum similis aliis materialibus formis.

Sed haec positio stare non potest nec quantum ad animam vegetabilem, cujus operationes oportet habere aliquod principium supergrediens qualitates activas et passivas [4], quae in nutriendo et in augendo se habent instrumentaliter tantum, ut probatur in II *de Anima* [5] ; complexio autem et harmonia qualitates elementares non transcendunt. Similiter autem

[1] Les parties intégrantes n'appartiennent à un genre ou à une espèce qu'en raison du tout qu'elles constituent, il ne faut donc pas raisonner sur elles comme sur des individualités.

[2] Empédocle d'Agrigente (V^me^ s. av. J.-C.), philosophe et médecin, fut vénéré à l'égal d'un dieu. Il professait la théorie des quatre éléments et n'admettait dans les phénomènes de la nature que mélange ou séparation de parties. Il peut être donné comme le père de l'atomisme grec, qui sera interprété dans un sens matérialiste par Démocrite et Leucippe.

[3] Galien (131-201), né à Pergame, exerça la médecine à Rome avec succès, a écrit des ouvrages de philosophie perdus pour la plupart, se réclame de Platon, mais l'interprète dans un sens matérialiste. Les Arabes lui attribuaient la découverte d'une 4^me^ figure de syllogisme, mais il est facile de la ramener à la première.

[4] La Physique ancienne comptait 4 qualités premières, deux actives : le chaud et le froid et deux passives : l'humide et le sec. Cette théorie se rattachait à celle des quatre éléments.

[5] *De Anima*, l. II, c. IV, 16 ; éd. Didot, t. III, p. 450, 31 ss.

non potest stare quantum ad animam sensibilem, cujus operationes sunt in recipiendo species [1] sine materia, ut probatur in II *de Anima* [2], cum tamen qualitates activae et passivae ultra materiam se non extendant, utpote materiae dispositiones existentes. Multo autem minus potest stare quantum ad animam rationalem, cujus operationes sunt intelligere et abstrahere species, non solum a materia, sed ab omnibus conditionibus materialibus individuantibus : quod requiritur ad cognitionem universalis [3]. Sed adhuc aliquid amplius proprie in anima rationali considerari oportet : quia non solum absque materia et conditionibus materiae species intelligibiles recipit, sed nec etiam in ejus propria operatione possibile est communicare aliquod organum corporale [4] ; ut sic aliquod corporeum sit organum intelligendi, sicut oculus est organum videndi, ut probatur in III *de Anima* [5]. Et sic oportet quod anima intellectiva per se agat, utpote propriam operationem habens absque corporis communione. Et quia unumquodque agit

[1] Représentation de l'objet qui se forme dans une faculté cognoscitive.

[2] *De Anima*, l. II, c. 12, 1 ; éd. Didot, t. III, p. 460, 42 : ἡ αἴσθησίς ἐστι τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης, comme la cire reçoit l'empreinte (le sceau) de l'anneau sans le fer ou l'or.

[3] *Universalis* est l'idée générale, objet de l'intelligence, que le sens est incapable d'atteindre. C'est la théorie centrale de la doctrine scolastique : l'universel n'est connu que par abstraction des conditions matérielles, car ce sont ces conditions qui individualisent l'objet concret.

[4] La coopération intrinsèque du corps à l'activité de l'intelligence est métaphysiquement impossible ; ceci notamment contre Locke.

[5] *De Anima*, l. III, c. 4 ; éd. Didot, t. III, p. 467, 25 ss.

secundum quod est actu [1], oportet quod anima intellectiva habeat esse per se absolutum non dependens a corpore. Formae enim, quae habent esse dependens a materia vel subiecto, non habent per se operationem : non enim calor agit, sed calidum [2].

Et propter hoc posteriores philosophi [3] judicaverunt partem animae intellectivam esse aliquid per se subsistens : dicit enim Philosophus, in III de Anima [4], quod intellectus est substantia quaedam et non corrumpitur. Et in idem redit dictum Platonis ponentis [5] animam immortalem et per se subsistentem, ex eo quod movet seipsam. Large enim accepit motum pro omni operatione, ut sic intelligatur quod intellectus movet seipsum, quia a se ipso operatur.

Sed ulterius posuit Plato [6] quod anima humana non solum per se subsisteret, sed quod etiam haberet in se completam naturam speciei. Ponebat enim totam naturam speciei in anima esse, dicens hominem

[1] Axiome de la théorie d'acte et puissance qu'il ne faut pas prendre pour une tautologie.

[2] *Calidum* désigne le concret : le sujet chaud.

[3] Ces Philosophes postérieurs (à Empédocle) sont les trois géants de la pensée grecque : Socrate, Platon et Aristote.

[4] *De Anima*, l. III, c. 5 ; éd. Didot, t. III, p. 468, 35 et 40.

[5] *Phèdre* ou de la *Beauté*, c. xxiv ; éd. Didot, t. I, p. 711-712. Platon (430-348), disciple de Socrate, fonda à Athènes l'école de l'Académie, a écrit un grand nombre de dialogues philosophiques. Sa doctrine d'un spiritualisme élevé et ses tendances idéalistes ont grandement influé sur la philosophie des Pères de l'Église.

[6] Le *Premier Alcibiade* ou de la *Nature humaine*, c. xxv-xxvi ; éd. Didot, t. I, p. 486-487. Ce livre auquel les anciens attachaient une grande importance parce qu'il fut commenté par plusieurs Alexandrins est d'une authenticité douteuse. Mais s'il ne fut pas rédigé par Platon lui-même, il reproduit sa doctrine, car il aura été composé avec ses autres ouvrages.

non esse aliquid compositum ex anima et corpore, sed animam corpori advenientem ; ut sit comparatio animae ad corpus sicut nautae ad navem, vel sicuti induti ad vestem. Sed haec opinio stare non potest. Manifestum est enim, id quo vivit corpus, animam esse : vivere autem est esse viventium [1] ; anima igitur est quo corpus humanum habet esse actu. Hujusmodi autem forma est. Est igitur anima humana corporis forma. Item si anima esset in corpore sicut nauta in navi, non daret speciem corpori, neque partibus ejus ; cujus contrarium apparet ex hoc quod, recedente anima, singulae partes non retinent pristinum nomen nisi aequivoce [2]. Dicitur enim oculus mortui aequivoce oculus, sicut pictus aut lapideus ; et simile est de aliis partibus. Et praeterea si anima esset in corpore sicut nauta in navi, sequeretur quod unio animae et corporis esset accidentalis [3]. Mors igitur, quae inducit eorum separationem, non esset corruptio substantialis ; quod patet esse falsum. Relinquitur igitur quod anima est hoc aliquid, ut per se potens subsistere, non quasi habens in se completam speciem, sed quasi perficiens speciem humanam ut forma corporis ; et sic similiter est forma et hoc aliquid.

Quod quidem ex ordine formarum naturalium considerari potest [4]. Invenitur enim inter formas infe-

[1] Cet axiome d'Aristote signifie que la vie est essentielle aux vivants.

[2] Se dit quand un même nom désigne des natures différentes : œil vivant, œil mort, œil peint. Il y a, dans ce cas, *analogie*.

[3] L'unité accidentelle est opposée à l'unité substantielle.

[4] S. Thomas va confirmer sa thèse par une large induction.

riorum corporum tanto aliqua altior, quanto superioribus principiis magis assimilatur et appropinquat. Quod quidem ex propriis formarum operationibus perpendi potest. Formae enim elementorum [1], quae sunt infimae et materiae propinquissimae, non habent aliquam operationem excedentem qualitates activas et passivas, ut rarum et densum, et aliae huiusmodi, quae videntur esse materiae dispositiones. Super has autem sunt formae mixtorum [2] corporum, quae, praeter praedictas operationes, habent aliquam operationem consequentem speciem, quam sortiuntur ex corporibus coelestibus [3]; sicut quod adamas attrahit ferrum, non propter calorem aut frigus aut aliquid hujusmodi, sed ex quadam participatione virtutis coelestis. Super has autem formas sunt iterum animae plantarum [4], quae habent similitudinem non solum ad ipsa corpora coelestia, sed ad motores corporum coelestium [5] inquantum sunt principia cujusdam motus [6] quibusdam seipsa moventibus. Super has autem ulterius sunt animae brutorum, quae similitu-

[1] Les éléments sont les corps simples, les plus imparfaits : on les croyait alors au nombre de quatre ; il va sans dire que leur nombre ne fait rien à la thèse présente.

[2] Les corps composés, plus parfaits que les précédents.

[3] Pour les Anciens, les astres jouaient un grand rôle ; S. Thomas s'appuie sur les théories physiques de ses contemporains, sans les discuter, tant qu'elles ne contredisent pas les certitudes métaphysiques.

[4] On appelle ici *âme* le principe de la vie végétative.

[5] Jusqu'à Kepler inclusivement, on a cru que les astres étaient poussés par des anges ; depuis Galilée, le principe de l'inertie permet d'admettre que les astres conservent, sans déperdition, le mouvement qui leur a été communiqué.

[6] *Motus* signifie non seulement le déplacement ou mouvement local, mais toute sorte de changement ou passage de puissance à acte.

dinem jam habent ad substantiam moventem coelestia corpora, non solum in operatione qua movent corpora, sed etiam in hoc quod in seipsis cognoscitivae sunt ; licet brutorum cognitio sit materialium tantum, et materialiter, unde organis corporalibus indigent. Super has autem ultimo sunt animae humanae, quae similitudinem habent ad superiores substantias [1] etiam in genere cognitionis, quia immaterialia cognoscere possunt intelligendo. In hoc tamen ab eis differunt, quod intellectus animae humanae habet naturam acquirendi cognitionem immaterialem ex cognitione materialium, quae est per sensum [2].

Sic igitur ex operatione animae humanae, modus esse [3] ipsius cognosci potest. Inquantum enim habet operationem materialia transcendentem, esse suum est supra corpus elevatum, non dependens ex ipso ; inquantum vero immaterialem cognitionem ex materiali est nata [4] acquirere, manifestum est quod complementum suae speciei esse non potest absque corporis unione. Non enim aliquid est completum in specie, nisi habeat ea quae requiruntur ad propriam operationem ipsius speciei. Si igitur anima humana, inquantum unitur corpori ut forma, habet esse eleva-

[1] Ces substances supérieures sont les Anges.

[2] L'homme trouve sa place exactement déterminée, juste au-dessous des Anges, auxquels il ressemble par sa connaissance intellectuelle et dont il se distingue par le mode suivant lequel il acquiert ses idées.

[3] *Operatio sequitur esse*, l'agir est proportionné à l'être, nous déterminerons donc le mode d'être par le mode d'agir.

[4] *Est nata*, traduction littérale du mot grec πέφυκε, parfait de φύομαι, signifie *est naturellement capable de*.

tum supra corpus non dependens ab eo, manifestum est quod ipsa est in confinio corporalium et separatarum [1] substantiarum constituta.

Ad primum [2] ergo dicendum, quod licet anima habeat esse completum, non tamen sequitur quod corpus ei accidentaliter uniatur ; tum quia illud idem esse, quod est animae, communicat corpori, ut sit unum esse totius compositi ; tum etiam quia, etsi possit per se subsistere, non tamen habet speciem completam ; sed corpus advenit ei ad completionem speciei.

Ad secundum dicendum, quod unumquodque secundum idem habet esse et individuationem [3] ; universalia enim non habent esse in rerum natura ut universalia sunt, sed solum secundum quod sunt individuata [4]. Sicut igitur esse animae est a Deo sicut a principio activo, et in corpore sicut in materia, nec tamen esse animae perit pereunte corpore ; ita et individuatio animae, etsi aliquam relationem habeat ad corpus, non tamen perit corpore pereunte.

Ad tertium dicendum, quod anima humana non est hoc aliquid, sicut substantia completam speciem habens ; sed sicut pars habentis speciem completam, ut ex dictis patet. Unde ratio non sequitur.

[1] Substances séparées, c'est-à-dire indépendantes de toute matière, c'est dans ce sens qu'Aristote dit : τὰ κεχωρισμένα (*De Anima*, l. III, c. VII ; éd. Didot, t. III, p. 470, 31).

[2] S. Thomas va répondre successivement à chaque objection.

[3] S. Thomas se contente de réfuter le pesant quadrilemme qui lui avait été opposé en énonçant le principe de solution.

[4] Ce principe sépare nettement S. Thomas des réalistes exagérés, il évite également l'erreur du nominalisme.

Ad quartum dicendum, quod licet anima humana per se possit subsistere, non tamen per se habet speciem completam ; unde non posset esse quod animae separatae constituerent unum gradum entium.

Ad quintum dicendum, quod corpus humanum est materia proportionata animae humanae : comparatur enim ad eam ut potentia ad actum ; nec tamen oportet quod ei adaequetur in virtute essendi : quia anima humana non est forma a materia totaliter comprehensa ; quod patet ex hoc quod aliqua ejus operatio est supra materiam. Potest tamen aliter dici secundum sententiam fidei [1], quod corpus humanum a principio [2] aliquo modo incorruptibile constitutum est, et per peccatum necessitatem moriendi incurrit, a qua iterum in resurrectione liberabitur. Unde per accidens [3] est quod ad immortalitatem animae non pertingit.

Ad sextum dicendum, quod anima humana, cum sit subsistens, composita est ex potentia et actu. Nam ipsa substantia animae non est suum esse [4], sed comparatur ad ipsum ut potentia ad actum. Nec tamen sequitur quod anima non possit esse forma corporis :

[1] S. Thomas fait d'ordinaire appel aux seules lumières de la raison, quand il s'agit d'une discussion philosophique ; ici, la Foi apportant une lumière nouvelle par le dogme de la chute originelle dont la mortalité est une conséquence, le saint Docteur en profite, tout en distinguant la réponse théologique de l'explication philosophique.

[2] *A principio*, depuis la création jusqu'à la chute, le corps humain était incorruptible d'*une certaine façon*.

[3] Si, dans l'état présent, le corps humain ne participe pas à l'immortalité de l'âme, c'est en raison de la faute des Premiers parents, qu'on peut appeler un *accident* dans le plan divin.

[4] Affirmation de la thèse ontologique célèbre de la distinction de l'essence et de l'existence chez tous les êtres créés.

quia etiam in aliis formis id, quod est ut forma et actus in comparatione ad unum, est ut potentia in comparatione ad aliud [1] ; sicut diaphanum [2] formaliter advenit aeri, quod tamen est potentia respectu luminis.

Ad septimum [3] dicendum, quod anima unitur corpori et propter bonum quod est perfectio substantialis, ut scilicet compleatur species humana ; et propter bonum quod est perfectio accidentalis, ut scilicet perficiatur in cognitione intellectiva, quam anima ex sensibus acquirit ; hic enim modus intelligendi est naturalis homini. Nec obstat, si animae separatae puerorum et aliorum hominum alio modo intelligendi utuntur : quia hoc magis competit eis ratione separationis quam ratione speciei humanae [4].

Ad octavum dicendum, quod non est de ratione ejus quod est hoc aliquid quod sit ex materia et forma compositum, sed solum quod possit per se subsistere ; unde licet compositum [5] sit hoc aliquid, non tamen removetur quin aliis possit competere quod sint hoc aliquid.

Ad nonum dicendum, quod in alio esse [6], sicut accidens in subiecto, tollit rationem ejus quod est

[1] Ce qui est acte par rapport à une puissance donnée peut être en puissance par rapport à un acte ultérieur.

[2] Dans la physique ancienne, l'air n'était pleinement transparent que quand il était illuminé et permettait alors seulement d'apercevoir les objets colorés ; d'après la physique moderne, la lumière agit non sur le milieu, dont elle ne modifie pas la transparence, mais sur l'objet qu'elle rend visible.

[3] S. Thomas rétorque le dilemme.

[4] Ne pas fonder la théorie générale sur l'exception.

[5] Le Composé de matière et de forme.

[6] Il y a deux façons d'être dans un autre : comme un accident dans un sujet, ou comme une partie dans un tout.

hoc aliquid. Esse autem in alio sicut partem [1] (quo modo anima est in homine) non omnino excludit quin id, quod est in alio, possit hoc aliquid dici.

Ad decimum dicendum, quod corrupto corpore non perit ab anima natura secundum quam competit ei ut sit forma ; licet non perficiat materiam actu, ut sit forma.

Ad undecimum dicendum, quod intelligere est propria operatio animae, si consideretur principium a quo egreditur operatio ; non enim egreditur ab anima, mediante organo corporali, sicut visio mediante oculo. Communicat tamen in ea corpus ex parte objecti ; nam phantasmata [2], quae sunt obiecta intellectus, sine corporeis organis esse non possunt.

Ad duodecimum dicendum, quod etiam anima aliquam dependentiam habet ad corpus, inquantum sine corpore non pertingit ad complementum suae speciei ; non tamen sic dependet a corpore quin sine corpore esse possit.

Ad decimumtertium dicendum, quod necesse est, si anima est forma corporis, quod animae et corporis sit unum esse commune, quod est esse compositi. Nec hoc impeditur per hoc quod anima et corpus sint diversorum generum : nam neque anima neque corpus sunt in specie vel genere, nisi per reductionem, sicut partes reducuntur ad speciem vel genus totius.

Ad decimumquartum dicendum, quod illud, quod proprie corrumpitur, non est forma, neque materia,

[1] Le nominatif serait ici plus naturel que l'accusatif.

[2] L'intelligence puise son objet dans les images, et les images sont les actes d'une faculté sensible, par conséquent corporelle. Cette doctrine caractérise le spiritualisme modéré.

neque ipsum esse, sed compositum. Dicitur autem esse corporis corruptibile, inquantum corpus per corruptionem deficit ab illo esse quod erat sibi et animae commune, quod remanet in anima subsistente. Et pro tanto etiam dicitur ex partibus consistens esse corporis, quia ex suis partibus corpus constituitur tale ut possit ab anima esse recipere.

Ad decimumquintum dicendum, quod in definitionibus formarum aliquando ponitur subiectum ut informe [1], sicut cum dicitur : Motus est actus existentis in potentia [2] ; aliquando autem ponitur subjectum formatum [3], sicut cum dicitur : Motus est actus mobilis, lumen [4] est actus lucidi ; et hoc modo dicitur anima actus corporis organici physici, quia anima facit ipsum esse corpus organicum, sicut lumen facit aliquid esse lucidum.

Ad decimumsextum dicendum, quod principia essentialia alicujus speciei ordinantur non ad esse tantum, sed ad esse hujus speciei. Licet igitur anima possit per se esse, non tamen potest in complemento suae speciei esse sine corpore.

Ad decimumseptimum dicendum, quod licet esse sit formalissimum [5] inter omnia, tamen est etiam maxime communicabile, licèt non eodem modo inferioribus et superioribus communicetur. Sic ergo

[1] *Informe* : privé de forme, considéré indépendamment de sa forme.

[2] Célèbre définition du mouvement d'après Aristote.

[3] *Formatum*, opposé à *informe*.

[4] *Lumen*, qu'il ne faut pas confondre avec *Lux*, la source de lumière, est le corps transparent actué par la lumière et permettant de voir les couleurs qui sont au delà.

[5] Ce qu'il y a de plus formel est la perfection dernière.

corpus esse animae participat, sed non ita nobiliter sicut anima.

Ad decimumoctavum dicendum, quod quamvis esse animae sit quodammodo corporis, non tamen corpus attingit ad esse animae participandum secundum totam suam nobilitatem et virtutem ; et ideo est aliqua operatio animae in qua non communicat corpus.

ARTICULUS II

Utrum anima humana sit separata [1] *secundum esse.*

Secundo quaeritur, utrum anima humana sit separata secundum esse a corpore. Et videtur quod sic. Dicit enim Philosophus in III *de Anima* [2] quod sensitivum non sine corpore est ; intellectus autem est separatus. Intellectus autem est anima humana. Ergo anima humana est secundum esse a corpore separata.

2. Praeterea, anima est actus corporis physici organici, inquantum corpus est organum ejus. Si igitur intellectus unitur secundum esse corpori ut forma, oportet quod corpus sit organum ejus : quod est impossibile, ut probat Philosophus in III *de Anima* [3].

3. Praeterea, major est concretio [4] formae ad materiam quam virtutis ad organum. Sed intellectus propter sui simplicitatem [5] non potest esse concretus corpori sicut virtus organo. Ergo multo minus potest ei uniri sicut forma ad materiam.

[1] Sous-entendu : de la matière.
[2] L. III, c. IV ; éd. DIDOT, t. III, p. 467, 38.
[3] L. III, c. IV ; éd. DIDOT, t. III, p. 467, 25.
[4] La forme substantielle est unie plus intimement à la matière que la faculté à l'organe correspondant.
[5] La simplicité s'applique à l'intelligence dans le sens d'exclusion de parties quantitatives.

4. Sed diceretur, quod intellectus, id est potentia intellectiva, non habet organum ; sed ipsa essentia animae intellectivae unitur corpori ut forma. — Sed contra, effectus non est simplicior sua causa. Sed potentia animae est effectus essentiae ejus, quia omnes potentiae fluunt ab esse ejus. Nulla ergo potentia animae est simplicior esse animae. Si ergo intellectus non potest esse actus corporis, ut probatur in III de Anima [1], neque anima intellectiva poterit uniri corpori ut forma.

5. Praeterea, omnis forma unita materiae individuatur per materiam. Si igitur anima intellectiva unitur corpori ut forma, oportet quod sit individua. Ergo formae [2] receptae in ea sunt formae individuatae. Non ergo anima intellectiva poterit universalia cognoscere ; quod patet esse falsum.

6. Praeterea, forma universalis non habet quod sit intellectiva [3] a re quae est extra animam ; quia omnes formae, quae sunt in rebus extra animam, sunt individuatae [4]. Si igitur formae intellectus sint universales, oportet quod hoc habeant ab anima intellectiva. Non ergo anima intellectiva est forma individuata ; et ita non unitur corpori secundum esse.

7. Sed diceretur, quod formae intelligibiles ex illa parte, qua inhaerent animae, sunt individuatae ; sed ex illa parte, qua sunt rerum similitudines, sunt universales repraesentantes res secundum naturam com-

[1] L. III, c. IV ; éd. Didot, t. III, p. 467, 25.

[2] Il s'agit ici de la connaissance des objets qui se fait au moyen de leurs ressemblances ou de leurs formes.

[3] *Intellectif* est ici pris à tort comme synonyme d'universel, parce que l'objet propre de l'intelligence est l'idée générale.

[4] Contre le réalisme platonicien.

munem [1], et non secundum principia individuantia. — Sed contra, cum forma sit principium operationis, operatio egreditur a forma secundum modum quo inhaeret subjecto : quanto enim aliquid est calidum, tantum calefacit. Si igitur species rerum, quae sunt in anima intellectiva, sunt individuatae ex ea parte qua inhaerent animae, cognitio quae sequitur erit individualis tantum, et non universalis.

8. Praeterea, Philosophus dicit in II *de Anima* [2] quod sicut trigonum [3] est in tetragono [4], et tetragonum est in pentagono, ita nutritivum est in sensitivo et sensitivum in intellectivo. Sed trigonum non est in tetragono actu, sed potentia tantum [5] ; neque etiam tetragonum in pentagono. Ergo nec nutritivum nec sensitivum sunt in actu in intellectiva parte animae. Cum ergo pars intellectiva non uniatur corpori nisi mediante nutritivo et sensitivo, ex quo [6] nutritivum et sensitivum non sunt actu in intellectivo, intellectiva pars animae non erit corpori unita.

9. Praeterea Philosophus dicit in XVI *de Animalibus* [7], quod non est simul animal et homo ; sed

[1] La nature commune à toute l'espèce, par opposition à la nature individuelle.

[2] L. II, c. III ; éd. Didot, t. III, p. 448, 3.

[3] Comparaison fort juste, qu'il ne faut pas pousser trop loin, pour expliquer comment, parmi les différents degrés de vie, le degré supérieur contient virtuellement les degrés inférieurs.

[4] Mot grec qui correspond au mot *quadrilatère*.

[5] Le quadrilatère n'est pas un triangle, mais il le contient en puissance, car il peut être décomposé en triangles.

[6] *Ex quo* peut se rendre par *puisque*.

[7] *De Animalium generatione*, l. II, c. III ; éd. Didot, t. III, p. 351, 22-23.

primum animal, et postea homo [1]. Non igitur idem est quo est animal, et quo est homo. Sed animal est per sensitivum, homo vero per intellectivum. Non igitur sensitivum et intellectivum uniuntur in una substantia animae ; et sic idem quod prius [2].

10. Praeterea, forma est in eodem genere cum materia cui unitur. Sed intellectus non est in genere corporalium. Intellectus igitur non est forma unita corpori sicut materiae.

11. Praeterea, ex duabus substantiis existentibus actu non fit aliquid unum [3]. Sed tam corpus quam intellectus est substantia existens actu. Non igitur intellectus potest uniri corpori, ut ex eis fiat aliquid unum.

12. Praeterea, omnis forma unita materiae reducitur in actum per motum et mutationem materiae. Sed anima intellectiva non reducitur in actum de potentia materiae, sed est ab extrinseco, ut Philosophus dicit in XVI *de Animalibus* [4]. Ergo non est forma unita materiae.

13. Praeterea, unumquodque secundum quod est, sic operatur [5]. Sed anima intellectiva habet operationem per se sine corpore, scilicet intelligere. Ergo non est unita corpori secundum esse.

14. Praeterea, minimum inconveniens est Deo

[1] D'après la théorie d'Aristote, adoptée par S. Thomas, l'âme humaine ne viendrait dans l'embryon, qu'après que celui-ci serait disposé à la recevoir.

[2] *Idem quod prius* : même conclusion que précédemment.

[3] Deux êtres en acte ne peuvent s'unir pour former un seul tout substantiel.

[4] *De Animalium generatione*, l. II, c. III : éd. Didot, t. III, p. 351, 51.

[5] Son mode d'agir nous fait connaître son mode d'être.

impossibile [1]. Sed inconveniens est quod anima innocens corpori includatur, quod est quasi carcer [2]. Impossibile est igitur Deo quod animam intellectivam uniat corpori.

15. Praeterea, nullus artifex sapiens praestat impedimentum suo operato. Sed animae intellectivae est maximum impedimentum corpus ad veritatis cognitionem percipiendam in qua perfectio ejus consistit secundum illud Sapientiae : *Corpus, quod corrumpitur, aggravat animam* [3]. Non igitur Deus animam intellectivam corpori univit.

16. Praeterea, ea quae sunt unita ad invicem, habent mutuam affinitatem ad invicem. Sed anima intellectiva et corpus habent contrarietatem, quia *caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem* [4]. Non igitur anima intellectiva unita est corpori.

17. Praeterea, intellectus est in potentia ad omnes formas intelligibiles, nullam earum habens in actu ; sicut materia prima est in potentia ad omnes formas sensibiles, et nullam earum habet in actu [5]. Sed hac ratione est prima materia una omnium. Ergo et intellectus est unus omnium ; et sic non est unitus corpori, quod ipsum individuat.

18. Praeterea, Philosophus probat in III *de*

[1] Beau principe d'optimisme, ainsi que la majeure de l'objection suivante.

[2] Cette façon de concevoir le corps comme une prison vient de Platon et a été adoptée par Origène.

[3] *Sagesse*, IX, 15.

[4] *Ad Galatas*, V. 17.

[5] Comparaison juste, mais dont les Averroïstes faisaient une application abusive.

Anima [1], quod si intellectus possibilis haberet organum corporale, haberet aliquam naturam determinatam de naturis sensibilibus, et sic non esset receptivus et cognoscitivus omnium formarum sensibilium. Sed magis forma unitur materiae quam virtus organo. Ergo si intellectus uniatur corpori ut forma, habebit aliquam naturam sensibilem determinatam ; et sic non erit perceptivus et cognoscitivus omnium formarum sensibilium ; quod est impossibile.

19. Praeterea, omnis forma unita materiae est in materia recepta. Omne autem, quod recipitur ab aliquo, est in eo per modum recipientis. Ergo omnis forma unita materiae est in ea per modum materiae. Sed modus materiae sensibilis et corporalis non est quod recipiat aliquid per modum intelligibilem. Cum igitur intellectus habeat esse intelligibile, non est forma materiae corporali unita.

20. Praeterea, si anima unitur materiae corporali, oportet quod recipiatur in ea. Sed quidquid recipitur ab eo, quod est [2] esse a materia receptum, est in materia receptum. Ergo si anima est unita materiae, quidquid recipitur in anima, recipitur in materia. Sed formae intellectus non possunt recipi a materia prima ; quinimmo per abstractionem a materia intelligibiles fiunt. Ergo anima, quae est unita materiae corporali, non est receptiva formarum intelligibilium ; et ita intellectus, qui est receptivus formarum intelligibilium, non erit unitus materiae corporali.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II *de*

[1] L. III, c. IV, 3 ; éd. DIDOT, t. III, p. 467, 18-21.
[2] *Est* a le sens de *habet*.

Anima [1], quod non oportet quaerere, si anima et corpus sint unum, sicut neque de cera et figura. Sed figura nullo modo potest esse separata a cera secundum esse. Ergo nec anima est separata a corpore [2]. Sed intellectus est pars animae, ut Philosophus dicit in III *de Anima* [3]. Ergo intellectus non est separatus a corpore secundum esse.

Praeterea, nulla forma est separata a materia secundum esse. Sed anima intellectiva est forma corporis. Ergo non est forma separata a materia secundum esse.

Respondeo : ad evidentiam hujus quaestionis considerandum est, quod ubicumque invenitur aliquid quandoque in potentia, quandoque in actu, oportet esse aliquod principium per quod res illa sit in potentia : sicut homo quandoque est sentiens actu, et quandoque in potentia ; et propter hoc in homine oportet ponere principium sensitivum, quod sit in potentia ad sensibilia : si enim esset semper sentiens actu, formae sensibilium inessent semper actu principio sentiendi. Similiter cum homo inveniatur quandoque intelligens actu, quandoque intelligens in potentia tantum, oportet in homine considerare aliquod intellectivum principium, quod sit in potentia ad intelligibilia [4] ; et hoc principium nominat Philosophus, in III *de Anima* [5],

[1] L. II, c. 1, 7 ; éd. Didot, t. III, p. 444, 45-46.

[2] Il ne faudrait pas prendre cette réponse, pas plus que la suivante, comme la pensée de S. Thomas.

[3] L. III, c. IV et V ; éd. Didot, t. III, p. 467, 9 et p. 468, 22 et 31.

[4] C'est le fondement de la théorie de puissance et acte brièvement mais clairement exposé.

[5] *De Anima*, l. III, c. IV ; éd. Didot, t. III, p. 467, 22 et p. 468, 14.

intellectum possibilem [1]. Hunc igitur intellectum possibilem necesse est esse in potentia ad omnia quae sunt intelligibilia per hominem, et receptivum eorum, et per consequens denudatum ab his : quia omne, quod est receptivum aliquorum, est in potentia ad ea, in quantum de se est denudatum ab eis; sicut pupilla [2], quae est receptiva omnium colorum, caret omni colore [3]. Homo autem natus est [4] intelligere formas omnium sensibilium rerum. Oportet igitur intellectum possibilem esse denudatum, quantum in se est, ab omnibus sensibilibus [5] formis et naturis; et ita oportet quod non habeat aliquod organum corporeum. Si enim haberet aliquod organum corporeum, determinaretur ad aliquam naturam sensibilem, sicut potentia visiva determinatur ad naturam oculi. Per hanc Philosophi demonstrationem excluditur positio philosophorum antiquorum [6], qui ponebant intellectum non differre a potentiis sensitivis ; vel quicumque alii [7] posuerunt principium, quo intelligit homo, esse aliquam formam vel virtutem permixtam corpori, sicut aliae formae aut virtutes materiales.

[1] Aristote emploie les qualificatifs : δυνατός et δυνάμει; on dit souvent en français, l'intellect passif par opposition à l'intellect agent, dont il sera question plus loin.

[2] Pupille est pris ici pour œil, par synecdoque, comme une partie pour le tout.

[3] L'exemple concret vient à propos éclairer le principe abstrait.

[4] *Natus est :* est destiné par nature à...

[5] Les formes sensibles, c'est-à-dire qui sont objet des sens, ou matérielles.

[6] Les philosophes naturalistes d'Ionie, dont les sensualistes et les matérialistes modernes continuent les confusions.

[7] La phrase n'est pas entièrement correcte, mais le sens reste parfaitement clair.

Sed hoc quidam fugientes, in contrarium dilabuntur errorem [1]. Existimant enim sic intellectum possibilem esse denudatum ab omni natura sensibili, et impermixtum corpori, quod sit quaedam substantia secundum esse a corpore separata quae sit in potentia ad omnes formas intelligibiles. Sed haec positio stare non potest. Non enim inquirimus de intellectu possibili nisi secundum quod per eum intelligit homo : sic enim Aristoteles in ejus notitiam devenit ; quod patet ex hoc quod dicit in III *de Anima* [2] incipiens tractare de intellectu possibili : *De parte autem animae, qua cognoscit anima et sapit... considerandum est* [2]... ; et iterum : *Dico autem intellectum possibilem, quo intelligit anima* [3]. Si autem intellectus possibilis esset substantia separata, impossibile esset quod eo intelligeret homo : non enim est possibile, si aliqua substantia operatur aliquam operationem, quod illa operatio sit alterius substantiae ab ea diversae : licet enim duarum substantiarum diversarum una possit alteri esse causa operandi ut principale agens instrumento, tamen actio principalis agentis non est actio instrumenti eadem secundum numerum [4] ; cum actio principalis agentis sit in movendo instrumentum ; actio vero instrumenti in moveri [5] a principali agente,

[1] S. Thomas expose successivement les deux exagérations opposées qui font de l'homme une bête et un ange.

[2] *De Anima*, l. III, c. IV, 1 ; éd. Didot, t. III, p. 467, 9.

[3] L. III, c. IV, 3 ; éd. Didot, t. III, p. 467, 23. Le mot *possibilem* n'est pas dans cette phrase, mais dans la phrase suivante ; la citation est donc correcte quant au sens.

[4] Ces deux actions ne sont pas les mêmes, *numériquement* ; il y en a deux.

[5] L'instrument, en tant que tel, est d'abord passif : il n'agit que parce qu'il est mû.

et movere aliquid alterum. Sic igitur, si intellectus possibilis sit substantia separata secundum esse ab hoc homine sive ab illo homine, impossibile est quod intelligere intellectus possibilis sit hujus hominis vel illius. Unde cum ista operatio, quae est intelligere, non attribuatur alii principio in homine nisi intellectui possibili, sequitur quod nullus homo aliquid intelligat. Unde idem modus disputandi est contra hanc positionem, et contra negantes principia, ut patet per disputationem Aristotelis contra eos in IV *Metaph.* [1].

Hoc autem inconveniens evitare intendens Averroes [2], hujus positionis sectator, posuit intellectum possibilem, licet secundum esse a corpore separatum, tamen continuari cum homine mediantibus phantasmatibus. Phantasmata enim, ut dicit Philosophus in III *de Anima* [3], se habent ad intellectum possi-

[1] L. III, c. IV ; éd. DIDOT, t. II, p. 504, 39 ss. L'édition Didot réunit en un seul les deux premiers livres de *Métaphysique*, ce qui transforme le livre IV en livre III. La méthode que recommande Aristote contre le négateur des premiers principes est de lui demander s'il comprend quelque chose à ce qu'il dit ; s'il répond non, il n'y a plus à discuter ; s'il dit : oui, on a prise contre lui, car la proposition qu'il affirme se distingue de sa contradictoire.

[2] Averroës (Ibn-Roschd), le plus célèbre commentateur d'Aristote et le plus illustre parmi les philosophes arabes († 1198), né à Cordoue, médecin, astronome, philosophe, homme d'Etat. Il vit la doctrine d'Aristote à travers le prisme des commentateurs néo-platoniciens et semble avoir apporté des modifications notables dans le système péripatéticien : *non tam commentator, quam depravator*, dit sévèrement de lui S. Thomas. Sa fameuse théorie de l'unité de l'intellect actif avait été déjà combattue par Albert le Grand. Les doctrines averroïstes furent condamnées par l'Église, notamment au V^me^ Concile de Latran (1513).

[3] L. III, c. V, 1 ; éd. DIDOT, t. III, p. 468, 32 : Aristote compare le rôle de l'intellect actif par rapport aux images au rôle de la lumière par rapport aux couleurs ; la lumière

bilem sicut sensibilia ad sensum, et colores ad visum. Sic igitur species intelligibilis habet duplex subjectum : unum in quo est secundum esse intelligibile, et hoc est intellectus possibilis ; aliud in quo est secundum esse reale, et hoc subjectum sunt ipsa phantasmata. Est igitur quaedam continuatio intellectus possibilis cum phantasmatibus, inquantum species intelligibilis est quodammodo utrobique ; et per hanc continuationem homo intelligit per intellectum possibilem.

Sed ista continuatio adhuc non sufficit. Non enim aliquid est cognoscitivum ex hoc quod ei adest species cognoscibilis, sed ex hoc quod ei adest potentia cognoscitiva. Patet autem, secundum praedicta, quod homini non aderit nisi sola species intelligibilis ; potentia autem intelligendi, quae est intellectus possibilis, est omnino separata. Homo igitur ex continuatione praedicta non habebit quod sit intelligens, sed solum quod intelligatur intellectus, vel species, vel aliquid ejus ; quod per simile supra inductum [1] manifeste apparet. Si enim sic se habent phantasmata ad intellectum sicut colores ad visum, non erit secundum praedicta [2] alia continuatio intellectus possibilis ad nos per phantasmata quam quae est visus ad parietem per colores ; paries autem non habet per hoc quod colores sunt in eo, quod videat, sed quod videatur tantum. Unde et homo non habebit per hoc

met en acte (en rendant actuellement visible) ce qui dans l'obscurité n'était visible qu'en puissance.

[1] Par les exemples indiqués plus haut, qui d'ailleurs vont être repris.

[2] Selon ce qui vient d'être expliqué.

quod phantasmata sunt in eo, quod intelligat, sed solum quod intelligatur.

Et praeterea phantasma non est subjectum speciei intelligibilis secundum quod est intellectum in actu ; sed magis per abstractionem a phantasmatibus fit intellectum in actu. Intellectus autem possibilis non est subjectum speciei intelligibilis, nisi secundum quod est intellecta jam in actu, et abstracta a phantasmatibus. Non igitur aliquid unum est, quod sit in intellectu possibili et phantasmatibus, per quod intellectus possibilis continuetur nobiscum.

Et praeterea, si per species intelligibiles non est aliquis intelligens nisi secundum quod sunt intellectae in actu, sequitur quod nos nullo modo simus intelligentes secundum praedictam positionem ; non enim aderunt nobis species intelligibiles nisi secundum quod sunt in phantasmatibus, prout sunt intellectae in potentia tantum. Sic ergo apparet ex parte nostra [1] praedictam positionem esse impossibilem. Quod etiam apparet ex natura substantiarum separatarum ; quae cum sint perfectissimae, impossibile est quod in propriis operationibus indigeant aliquibus rebus materialibus aut operationibus earum, aut quod sint in potentia ad alia quae sunt hujusmodi ; quia hoc etiam manifestum est de corporibus coelestibus, quae sunt infra substantias praedictas. Unde cum intellectus possibilis sit in potentia ad species rerum sensibilium, et non compleatur ejus operatio sine phantasmatibus, quae ex nostra operatione dependent, impossibile et

[1] Outre ces trois raisons tirées de l'analyse de notre nature humaine, S. Thomas va ajouter une autre raison fournie par la perfection de la nature angélique.

inopinabile est quod intellectus possibilis sit una de substantiis separatis.

Unde dicendum est, quod est [1] quaedam vis, seu potentia animae humanae. Cum enim anima humana sit quaedam forma unita corpori, ita tamen quod non sit a corpore totaliter comprehensa quasi ei immersa, sicut aliae formae materiales, sed excedat capacitatem totius materiae corporalis : quantum ad hoc in quo excedit materiam corporalem, inest ei potentia ad intelligibilia, quod pertinet ad intellectum possibilem ; secundum vero quod unitur corpori, habet operationes et vires in quibus communicat ei corpus, sicut sunt vires partis nutritivae et sensitivae. Et sic salvatur natura intellectus possibilis, quam Aristoteles demonstrat [2], dum intellectus possibilis non est potentia fundata in aliquo organo corporali ; et tamen eo intelligit homo formaliter, inquantum fundatur in essentia animae humanae, quae est hominis forma.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus dicitur separatus, non sensus : quia intellectus remanet, corrupto corpore, in anima separata, non autem potentiae sensitivae. — Vel melius dicendum, quod intellectus pro tanto dicitur separatus, quia non utitur organo corporali in operatione sua, sicut sensus.

Ad secundum dicendum, quod anima humana est actus corporis organici, eo quod corpus est organum ejus. Non tamen oportet quod sit organum ejus quantum ad quamlibet ejus potentiam et virtutem ;

[1] Le sujet, sous-entendu, est *intellectus possibilis*.

[2] S. Thomas dissipe ainsi l'équivoque, que créait le mot de *séparé* employé par Aristote et appliqué à l'esprit humain ; il sauve à la fois la spiritualité et l'unité de l'homme.

cum anima humana excedat proportionem corporis, ut dictum est.

Ad TERTIUM dicendum, quod organum alicujus potentiae est principium operationis illius potentiae ; unde si intellectus possibilis uniretur alicui organo, operatio ejus esset etiam operatio illius organi ; et sic non esset possibile quod principium, quo intelligimus, esset denudatum ab omni natura sensibili : principium enim, quo intelligimus, esset intellectus possibilis simul cum suo organo ; sicut principium quo videmus, scilicet visus, simul est cum pupilla [1]. Sed si anima humana est forma corporis, et intellectus possibilis est quaedam virtus ejus, non sequitur quod intellectus possibilis determinetur ad aliquam naturam sensibilem ; quia anima humana excedit corporis proportionem, ut dictum est.

Ad QUARTUM dicendum, quod intellectus possibilis consequitur animam humanam, inquantum supra materiam corporalem elevatur ; unde per hoc quod non est actus alicujus organi, non excedit totaliter essentiam animae, sed est supremum in ipsa.

Ad QUINTUM dicendum, quod anima humana est quaedam forma individuata, et similiter potentia ejus quae dicitur intellectus possibliis, et formae intelligibiles in eo receptae [2]. Sed hoc non prohibet eas esse intellectas in actu : ex hoc enim aliquid est intellectum in actu quod est immateriale, non autem ex hoc quod est universale ; sed magis universale habet quod sit intelligibile per hoc quod est abstra-

[1] Le principe de la sensation est l'organisme animé, c'est-à-dire l'organe sensoriel joint à la faculté correspondante.

[2] Car rien n'existe dans la nature qui ne soit individué.

ctum a principiis materialibus individuantibus. Manifestum est autem substantias separatas esse intelligibiles actu, et tamen individua quaedam sunt ; sicut Aristoteles dicit in VII *Metaph.* [1], quod formae separatae, quas Plato ponebat, individua quaedam erant. Unde manifestum est quod si individuatio repugnaret intelligibilitati, eadem difficultas remaneret ponentibus intellectum possibilem substantiam separatam : sic enim et intellectus possibilis individuus esset, individuans species in se receptas. Sciendum igitur, quod quamvis species receptae in intellectu possibili sint individuatae ex illa parte qua inhaerent intellectui possibili, tamen in eis, inquantum sunt immateriales, cognoscitur universale quod concipitur per abstractionem a principiis individuantibus : universalia enim, de quibus sunt scientiae [2], sunt quae cognoscuntur per species intelligibiles, non ipsae species intelligibiles ; de quibus planum est quod non sunt scientiae omnes, sed sola physica et metaphysica [3]. Species enim intelligibilis est quo [4] intellectus intelligit, non id quod intelligit, nisi per reflexionem [5], inquantum intelligit se intelligere id quo intelligit.

[1] L. VII, c. XIII ; éd. DIDOT, t. II, p. 553 ; Aristote reprend souvent cette réfutation de Platon.

[2] Cette vérité est souvent exprimée sous la forme suivante : *non datur scientia de singulari*. Cf. S. Thomas, éd. VIVÈS, t. XXV, p. 495.

[3] La Physique, au vaste sens des Anciens, qui comprend la Psychologie, et la Métaphysique, qui étudie toutes choses dans leurs causes suprêmes, ont seules à traiter des espèces intelligibles.

[4] Le latin, plus précis que nos langues modernes, désigne et distingue par les deux cas *quod* et *quo* l'objet et le moyen de notre connaissance.

[5] Réflexion, retour de l'esprit sur lui-même et sur son acte.

Ad sextum dicendum, quod intellectus dat formis intellectis universalitatem, inquantum abstrahit eas a principiis materialibus individuantibus ; unde non oportet quod intellectus sit universalis, sed quod sit immaterialis.

Ad septimum dicendum, quod species operationis consequitur speciem formae, quae est operationis principium ; licet inefficacia operationis sequatur formam secundum quod inhaeret subjecto. Ex eo enim quod calor est, calefacit : sed secundum modum quo perficit subjectum magis vel minus, efficacius vel minus efficaciter calefacit [1]. Intelligere autem universalia pertinet ad speciem intellectualis operationis, unde hoc sequitur speciem intellectualem secundum propriam operationem ; sed ex eo quod inhaeret intelligenti perfectius vel minus perfecte, sequitur quod aliquis perfectius vel minus perfecte intelligat.

Ad octavum dicendum, quod similitudo Philosophi de figuris ad partes animae attenditur quantum ad hoc, quod sicut tetragonum habet quicquid habet trigonum, et adhuc amplius ; et pentagonum quicquid habet tetragonum : ita sensitiva anima habet quicquid habet nutritiva, et intellectiva quicquid habet sensitiva, et adhuc amplius. Non ergo per hoc ostenditur quod nutritivum et sensitivum essentialiter differant ab intellectivo ; sed magis quod unum illorum includat alterum.

Ad nonum dicendum, quod sicut non simul est

[1] Dans le réalisme de S. Thomas, une forme, comme la chaleur, n'admet de degrés que dans la mesure où le sujet la possède plus ou moins complètement.

quod concipitur, animal et homo ; ita non simul est animal et equus, ut Philosophus ibidem dicit. Non igitur haec est ratio dicti, quod aliud principium sit in homine substantialiter anima sensitivá qua est animal, et aliud anima intellectiva qua est homo ; cum non possit dici, quod in equo sint plura principia diversa, quorum uno sit animal, et alio sit equus. Sed hoc ea ratione dicitur, quia in animali concepto prius apparent operationes imperfectae, et postea apparent magis perfectae ; sicut omnis generatio est transmutatio de imperfecto ad perfectum.

Ad decimum dicendum, quod forma non est in aliquo genere, ut dictum est [1] ; unde cum anima intellectiva sit forma hominis, non est in alio genere quam corpus ; sed utrumque est in genere animalis et in specie hominis per reductionem.

Ad undecimum dicendum, quod ex duabus substantiis actu existentibus et perfectis in sua specie et natura non fit aliquid unum. Anima autem et corpus non sunt hujusmodi, cum sint partes humanae naturae ; unde ex eis nihil prohibet fieri unum.

Ad duodecimum dicendum, quod anima humana, licet sit forma unita corpori, tamen excedit proportionem totius materiae corporalis ; et ideo non potest educi in actum de potentia materiae per aliquem motum vel mutationem, sicut aliae formae quae sunt immersae materiae.

Ad decimumtertium dicendum, quod anima habet operationem in qua non communicat corpus, ex ea parte qua superat omnem corporis proportionem ;

[1] Dans l'article précédent ; car pour appartenir à un genre, il faut être complet dans son espèce.

ex hoc tamen non removetur quin sit aliquo modo corpori unita.

AD DECIMUMQUARTUM dicendum, quod objectio illa procedit secundum positionem Origenis [1], qui posuit animas creatas a principio absque corporibus inter substantias spirituales, et postea eas unitas esse corporibus, quasi carceribus inclusas. Sed hoc non dicebat animas passas innocentes, sed merito praecedentis peccati. Existimabat igitur Origenes quod anima humana haberet in se speciem completam, secundum opinionem Platonis, et quod corpus adveniret ei per accidens. Sed cum hoc sit falsum, ut supra [2] ostensum est, non est in detrimentum animae quod corpori uniatur ; sed hoc est ad perfectionem suae naturae. Sed quod corpus sit ei carcer, et eam inficiat, hoc est ex merito praevaricationis primae [3].

AD DECIMUMQUINTUM dicendum, quod iste modus cognoscendi est naturalis animae, ut percipiat intelligibilem veritatem infra modum quo percipiunt spirituales substantiae superiores, accipiendo scilicet eam ex sensibilibus ; sed in hoc etiam patitur impedimentum ex corruptione corporis, quae provenit ex peccato primi parentis.

AD DECIMUMSEXTUM dicendum, quod hoc ipsum quod caro concupiscit adversus spiritum, ostendit affinitatem animae ad corpus. Spiritus enim dicitur pars animae superior, qua homo excedit alia animalia, ut Augustinus [4] dicit *super Genesim contra Mani-*

[1] Περὶ ἀρχῶν, l. I, c. VII ; éd. MIGNE, P. G., t, XI, p. 171.
[2] Article précédent.
[3] Allusion au péché originel.
[4] S. Augustin (354-430), évêque d'Hippone en Afrique, le plus illustre des Pères de l'Église latine, a écrit un grand

chaeos [1]. Caro autem concupiscere dicitur, quia partes animae carni affixae ea quae sunt delectabilia carni concupiscunt ; quae concupiscentiae spiritui interdum repugnant [2].

Ad decimumseptimum dicendum, quod intellectus possibilis non habet aliquam formam intelligibilem in actu, sed in potentia tantum, sicut materia prima non habet aliquam formam sensibilem actu ; unde non oportet, nec ita ratio ostendit, quod intellectus possibilis sit unus in omnibus hominibus ; sed quod sit unus respectu omnium formarum intelligibilium, sicut materia prima est una respectu omnium formarum sensibilium.

Ad decimumoctavum dicendum, quod si intellectus possibilis haberet aliquod organum corporale, oporteret quod illud organum esset principium simul cum intellectu possibili quo intelligimus, sicut pupilla cum potentia visiva est principium quo videmus ; et ita principium, quo intelligimus, haberet aliquam naturam determinatam sensibilem ; quod patet esse falsum ex demonstratione Aristotelis supra [3] inducta. Hoc autem non sequitur ex hoc quod anima est forma humani corporis : quia intellectus possibilis est quae-

nombre d'ouvrages théologiques et philosophiques. Son rôle philosophique fut considérable, car il appartint à diverses écoles avant de se convertir au christianisme. Ses préférences furent platoniciennes, au point que l'influence philosophique de l'Augustinisme dans la pensée chrétienne a souvent été opposée à l'Aristotélisme.

[1] L. II, c. VIII ; éd. Migne, P. L., t. XXXIV, p. 202.

[2] On voit que *chair* désigne, dans le langage de l'Apôtre, non le corps, mais les puissances inférieures de l'âme.

[3] Voir le corps de l'article.

dam potentia ejus, inquantum excedit corporis proportionem.

Ad decimumnonum dicendum, quod anima licet uniatur corpori secundum modum corporis, tamen ex ea parte qua excedit corporis capacitatem, naturam intellectualem habet ; et sic formae, receptae in ea, sunt intelligibiles et non materiales.

Unde patet solutio ad vigesimum.

ARTICULUS III

Utrum intellectus possibilis, sive anima intellectiva sit una in omnibus [1].

Tertio quaeritur, utrum intellectus possibilis, sive anima intellectiva sit una in omnibus. Et videtur quod sic. Perfectio enim est proportionata perfectibili. Sed veritas est perfectio intellectus : nam verum est bonum intellectus, sicut Philosophus dicit, VI *Ethicae* [2]. Cum igitur veritas sit una, quam omnes intelligunt, videtur quod intellectus possibilis sit unus in omnibus.

2. Praeterea, Augustinus dicit in *Libro de quantitate Animae* [3] : *De numero animarum nescio quid tibi respondeam... Si enim dixero unam esse animam, conturbaberis, quod in altero beata est, et in altero misera ; nec una res simul beata et misera esse potest. Si unam simul et multas esse dicam, ridebis ; nec facile mihi unde tuum risum comprimam suppetit. Sin multas tantummodo dixero esse, ipse me ridebo, minusque me mihi displicentem quam tibi perferam.* Videtur ergo esse derisibile in pluribus hominibus esse plures animas.

[1] Cette thèse est dirigée contre les panthéistes.
[2] *Morale à Nicomaque*, L. VI, c. II ; éd. DIDOT, t. II, p. 67, 20.
[3] *Lib. de qu. Animae*, c. XXXII ; éd. MIGNE, P. L., t. XXXII, p. 1073.

3. Praeterea, omne, quod distinguitur ab alio, distinguitur per aliquam naturam determinatam quam habet. Sed intellectus possibilis est in potentia ad omnem formam, nullam habens actu. Ergo intellectus possibilis non habet [1] distingui ; ergo nec multiplicari, ut sint multi in diversis.

4. Praeterea, intellectus possibilis denudatur ab omni quod intelligitur : quia nihil est eorum quae sunt, ante intelligere, ut dicitur in III *de Anima* [2]. Sed ut in eodem [3] dicitur, ipse est denudatus a seipso ; et ita non habet unde possit multiplicari in diversis.

5. Praeterea, in omnibus distinctis et multiplicatis oportet aliquid esse commune : pluribus enim hominibus communis est homo, et pluribus animalibus animal. Sed, intellectus possibilis nulli aliquid habet commune, ut dicitur in III *de Anima* [4]. Ergo intellectus possibilis non potest distingui et multiplicari in diversis.

6. Praeterea, in his quae sunt separata a materia, ut dicit Rabbi Moyses [5], non multiplicantur nisi secundum causam et causatum. Sed intellectus hominis unius, aut anima, non est causa intellectus aut animae alterius. Cum ergo intellectus possibilis

[1] Habere a le sens de *pouvoir*.

[2] L. III, c. IV, 3 et II ; éd. DIDOT, t. III, p. 467, 21 et p. 468, 14.

[3] Sous-entendu : *libro*.

[4] L. III, c. IV, 3 et 4 ; éd. DIDOT, t. III, p. 467, 24 et 28.

[5] Moïse Maimonide (1134-1204), philosophie juif, né à Cordoue, médecin à la cour de Saladin, a laissé des œuvres considérables, parmi lesquelles il faut citer *Le Guide des Egarés* (dont MUNK a donné une traduction française, 3 vol., Paris, 1856) dans lequel il s'efforce de concilier la révélation ancienne avec la raison. Il écrivit en arabe.

sit separatus, ut dicitur, III *de Anima* [1], non erit intellectus possibilis multiplex in diversis.

7. Praeterea, Philosophus dicit, in III *de Anima* [2], quod idem est intellectus et quod intelligitur. Sed id quod intelligitur est idem apud omnes. Ergo intellectus possibilis est unus in omnibus hominibus.

8. Praeterea, id quod intelligitur est universale, quod est unum in multis. Sed forma intellecta non habet hanc unitatem ex parte rei : non enim est forma hominis in rebus nisi individuata et multiplicata in diversis. Ergo hoc habet ex parte intellectus. Intellectus igitur est unus in omnibus.

9. Praeterea, Philosophus in III *de Anima* [3] dicit, quod anima est locus specierum. Sed locus est communis diversis quae in loco sunt. Non ergo anima multiplicatur secundum diversos homines.

10. Sed dicendum, quod anima dicitur locus specierum, quia est specierum contentiva. — Sed contra, sicut intellectus est contentivus specierum intelligibilium, ita sensus est contentivus specierum sensibilium. Si igitur intellectus est locus specierum, quia est contentivus earum, pari ratione et sensus erit locus specierum : quod est contra Philosophum dicentem in III *de Anima* [4], quod anima est locus specierum, praeter quod non tota, sed intellectiva tantum.

11. Praeterea, nihil operatur nisi ubi est. Sed

[1] L. III, c. v, 1 et 2 ; éd. Didot, t. III, p. 468, 34 et 40. Dans ces deux passages, Aristote parle de l'intellect agent.
[2] L. III, c. vii, 8 et c. viii, 1 ; éd. Didot, t. III, p. 470, 32 et 37.
[3] L. III, c. iv ; éd. Didot, t. III, p. 467, 28.
[4] Voir la note précédente.

intellectus possibilis operatur ubique : intelligit enim quae sunt in coelo, et quae sunt in terra, et quae sunt ubique. Ergo intellectus possibilis est ubique ; et ita est in omnibus unus.

12. Praeterea, quod est definitum ad aliquid unum particulare, habet materiam determinatam ; quia principium individuationis materia est. Sed intellectus possibilis non terminatur ad materiam, ut probatur in III *de Anima* [1]. Ergo non definitur ad aliquid particulare, et ita est unus in omnibus.

13. Sed dicendum, quod intellectus possibilis habet materiam in qua est, ad quam terminatur, scilicet corpus humanum. — Sed contra : principia individuantia debent esse de essentia individuati. Sed corpus non est de essentia intellectus possibilis. Ergo non potest individuari per corpus, et per consequens nec multiplicari.

14. Praeterea, Philosophus dicit, in I *de Coelo* [2], quod si essent plures mundi, essent plures coeli primi [3]. Sed si essent plures primi coeli, essent plures primi motores [4] ; et sic primi motores essent materiales. Pari igitur ratione si essent plures intellectus possibiles in pluribus hominibus, intellectus possibilis esset materialis ; quod est impossibile.

15. Praeterea, si intellectus possibiles sint plures in hominibus, oportet quod remaneant multi, cor-

[1] L. III, c. VIII, 2 ; éd. DIDOT, t. III, p. 470, 48.

[2] L. I, c. IX ; éd. DIDOT, t. II, p. 381 s.

[3] Le premier ciel, dans la Physique d'Aristote, est le plus élevé, celui qui communique son mouvement à tout ce qui est au-dessous.

[4] Le premier moteur est celui qui meut sans être mu ; il ne peut être matériel. Il doit donc être unique, puisque la matière est le principe de la multiplicité.

ruptis corporibus. Sed tunc, cum non possit in eis esse differentia nisi secundum formam [1], oportebit quod differant secundum speciem. Cum igitur corrupto corpore speciem aliam non obtineant (quia nihil mutatur de specie in speciem, nisi corrumpatur) etiam ante corruptionem corporum secundum speciem differebant : sed homo habet speciem ex anima intellectiva ; ergo diversi homines non sunt ejusdem speciei ; quod patet esse falsum.

16. Praeterea, id quod est separatum a corpore non potest multiplicari secundum corpora. Sed intellectus possibilis est separatus a corpore, ut probat Philosophus in III *de Anima* [2]. Ergo non potest multiplicari vel distingui secundum corpora ; non ergo in pluribus hominibus sunt plures.

17. Praeterea, si intellectus possibilis multiplicatur in diversis, oportet quod species intelligibiles [3] multiplicentur in diversis ; et ita sequitur quod sint formae individuales. Sed formae individuales non sunt intellectae nisi in potentia : oportet enim quod abstrahatur ab eis universale, quod proprie intelligitur [4]. Formae igitur, quae sunt in intellectu possibili, erunt intelligibiles in potentia tantum ; et ita intellectus possibilis non poterit intelligi in actu ; quod est inconveniens.

18. Praeterea, agens et patiens, movens et motum, habent aliquid commune. Phantasma autem comparatur ad intellectum possibilem, qui est in nobis,

[1] Puisque la matière n'est plus.
[2] Voir l'objection 6 du présent article.
[3] Par opposition aux *species sensibiles* qui sont dans les facultés sensibles.
[4] L'objet propre de l'intellection est l'idée générale.

sicut agens ad patiens, et movens ad motum. Ergo intellectus, qui est in nobis, habet aliquid commune cum phantasmatibus. Sed intellectus possibilis nihil habet commune cum phantasmatibus, ut dicitur in III *de Anima* [1]. Ergo intellectus possibilis est alius ab intellecut qui est in nobis ; et ita intellectus possibilis non multiplicatur in diversis hominibus.

19. Praeterea, unumquodque, inquantum est, unum est [2]. Cujus igitur esse non dependet ab alio, nec unitas ejus dependet ab alio. Sed esse intellectus possibilis non dependet a corpore : alias corrumperetur corrupto corpore. Ergo nec unitas intellectus possibilis dependet a corpore, et per consequens nec ejus multitudo [3]. Non igitur intellectus possibilis multiplicatur in diversis corporibus.

20. Praeterea, Philosophus dicit VIII *Metaph.* [4], quod in illis quae sunt formae tantum, idem est res et quod quid erat esse [5], idest natura speciei. Sed intellectus possibilis, vel anima intellectiva, est forma tantum : si enim componeretur ex materia et forma, non esset forma alterius. Ergo anima intellectiva est ipsa natura suae speciei. Si igitur natura speciei est una in omnibus animabus intellectivis, non potest esse quod anima intellectiva multiplicetur in diversis.

21. Praeterea, anima non multiplicatur secundum

[1] L. III, c. IV, 9 ; éd. DIDOT, t. III, p. 468, 6.

[2] Application de l'axiome : *unum et ens convertuntur.*

[3] Selon l'axiome scolastique : *oppositorum eadem est ratio.*

[4] *Métaphysique*, nom donné par Andronicus de Rhodes aux livres qui suivaient la physique, traite les causes les plus générales et est appelée par Aristote la *Philosophie première.* Dans l'édition DIDOT, L. VII, c. III ; t. II, p. 560, 21 : ψυχὴ καὶ ψυχῇ εἶναι ταύτόν.

[5] Traduction littérale de l'expression grecque : τὸ τί ἦν εἶναι.

corpora nisi ex eo quod unitur corpori. Sed intellectus possibilis ex ea parte consequitur animam qua corporis excedit unionem. Intellectus igitur possibilis non multiplicatur in hominibus.

22. Praeterea, si anima humana multiplicatur secundum divisionem corporum, et intellectus possibilis per multiplicationem animarum ; cum constet quod oporteat species intelligibiles multiplicari, si intellectus possibilis multiplicetur ; relinquitur, quod primum multiplicationis principium erit materia corporalis. Sed quod multiplicatur secundum materiam est individuale, et non intelligibile in actu. Species igitur, quae sunt in intellectu possibili, non erunt intelligibiles actu ; quod est inconveniens. Non igitur anima humana et intellectus possibilis multiplicantur in diversis.

Sed contra, per intellectum possibilem homo intelligit. Dicitur enim, in III *de Anima* [1], quod intellectus possibilis est quo intelligit anima. Si igitur unus sit intellectus possibilis in omnibus, sequitur quod illud quod unus intelligit alius intelligat ; quod patet esse falsum.

Praeterea, anima intellectiva comparatur ad corpus ut forma ad materiam, et ut motor ad instrumentum. Sed omnis forma requirit determinatam materiam, et omnis motor determinata instrumenta. Impossibile est igitur quod sit una anima intellectiva in diversis hominibus.

[1] L. III, c. v, 1 ; éd. DIDOT, t. III, p. 468, 30-31. Passage classique : καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγὴς τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνεργείᾳ.

Respondeo dicendum, quod ista quaestio aliqualiter dependet a superiori [1]. Si enim intellectus possibilis est substantia separata secundum esse a corpore, necessarium est eum esse unum tantum : quae enim secundum esse sunt a corpore separata, nullo modo per multiplicationem corporum multiplicari possunt. Sed tamen unitas intellectus specialem requirit considerationem, quia specialem habet difficultatem. Videtur enim in primo aspectu hoc esse impossibile quod unus intellectus sit omnium hominum. Manifestum est enim quod intellectus possibilis comparatur ad perfectiones scientiarum sicut perfectio prima ad secundam, et per intellectum possibilem sumus in potentia scientes ; et hoc cogit ad ponendum intellectum possibilem. Manifestum est autem quod perfectiones scientiarum non sunt eaedem in omnibus, cum quidam inveniantur habere scientias, quibus alii carent. Hoc autem videtur inconveniens [2] et impossibile, quod perfectio secunda non sit una in omnibus, perfectione prima existente una in eis : sicut est impossibile quod unum subjectum primum sit in actu et in potentia respectu ejusdem formae ; sicut quod superficies sit in potentia et in actu simul alba.

Hoc autem inconveniens evadere nituntur quidam ponentes intellectum possibilem unum in omnibus, per hoc quod species intelligibiles, in quibus consistit perfectio scientiae, habent duplex subjectum, ut supra

[1] Ce corollaire de l'article précédent mérite, par son importance, une considération spéciale.

[2] Le mot a dans la langue latine une portée bien plus considérable que son équivalent français.

dictum est [1] : scilicet ipsa phantasmata, et intellectum possibilem. Et quia ipsa phantasmata non sunt eadem in omnibus, ab illa parte, nec species intelligibiles sunt eaedem in omnibus. Ex illa vero parte qua sunt in intellectu possibili, non multiplicantur. Et inde est quod propter diversitatem phantasmatum unus habet scientiam, qua alius caret. Sed hoc patet frivolum [2] esse ex his quae superius dicta sunt. Species enim non sunt intelligibiles actu nisi per hoc quod a phantasmatibus abstrahuntur, et sunt in intellectu possibili. Diversitas igitur phantasmatum non potest esse causa unitatis vel multiplicationis perfectionis, quae est secundum scientiam intelligibilem. Nec habitus scientiarum sunt sicut in subjecto in aliqua parte pertinente ad animam sensitivam [3], ut dicunt.

Sed adhuc aliquid difficilius sequetur ponentibus intellectum possibilem esse in omnibus unum. Manifestum est enim quod haec operatio, quae est intelligere, egreditur ab intellectu possibili sicut a primo [4] principio, per quod intelligimus ; sicut haec operatio sentire [5] egreditur a potentia sensitiva. Et licet supra [6] ostensum sit, quod si intellectus possibilis est secundum esse ab homine separatus, non est possibile quod intelligere, quod est intellectus [7] possibilis, sit operatio hujus vel illius hominis ; tamen,

[1] Art. 2, in corpore.
[2] Epithète sévère par le dédain qui y perce.
[3] Les images sont dans la partie sensitive de l'âme ; les sciences, dans la partie intellectuelle.
[4] Premier, par opposition aux habitudes intellectuelles dont il vient d'être question.
[5] Verbe pris substantivement.
[6] Article précédent.
[7] Au génitif.

hoc causa inquisitionis dato [1], sequitur quod hic homo vel ille intelligat per ipsum intelligere intellectus possibilis. Nulla autem operatio potest multiplicari nisi dupliciter : vel ex parte objectorum, vel ex parte principii operantis ; potest tamen addi et tertium ex parte temporis : sicut cum aliqua operatio recipit interpolationem temporum [2]. Ipsum ergo intelligere, quod est operatio intellectus possibilis, potest quidem multiplicari secundum objecta, ut aliud sit intelligere hominem, aliud intelligere equum ; et etiam secundum tempus, ut aliud sit numero intelligere quod fuit heri, et quod est hodie, si tamen discontinuetur operatio [3]. Non autem potest multiplicari ex parte principii operantis, si intellectus possibilis est unus tantum. Si igitur ipsum intelligere intellectus possibilis est intelligere hominis hujus et illius, poterit quidem aliud esse intelligere hujus hominis, et intelligere illius, si diversa intelligant ; cujus aliqua ratio esse potest diversitas phantasmatum. Sed diversorum hominum [4] idem intelligentium, ut ipsi dicunt, similiter poterit multiplicari ipsum intelligere, scilicet ut unus hodie intelligat, et alius cras ; quod etiam potest referri ad diversum usum phantasmatum. Sed duorum hominum simul idem intelligentium, necesse est quod sit unum et idem numero ipsum intelligere ; quod manifeste est impossibile. Impos-

[1] Concession hypothétique qui permettra d'approfondir la question.

[2] Interpolation désigne ici tout changement.

[3] Hier et aujourd'hui sont des coupures artificielles pratiquées dans le temps pour les besoins pratiques de la vie.

[4] Ici je supprime le mot *simul* qui me paraît avoir été introduit à contresens.

sibile est igitur quod intellectus possibilis, quo intelligimus formaliter [1], sit unus in omnibus.

Si autem per intellectum possibilem intelligeremus sicut per principium activum, quod faceret nos intelligentes per aliquod principium intelligendi in nobis, esset positio magis rationabilis. Nam unum movens movet diversa ad operandum ; sed quod aliqua diversa operentur per aliquod unum formaliter, hoc est omnino impossibile.

Iterum formae et species rerum naturalium per proprias operationes cognoscuntur ; propria autem operatio hominis, in eo quod est homo, est intelligere, et ratione uti ; unde oportet quod principium hujus operationis, scilicet intellectus, sit illud quo homo speciem sortitur, et non per animam sensitivam, aut per aliam vim ejus. Si igitur intellectus possibilis est unus in omnibus, velut quaedam substantia separata, sequitur quod omnes homines sortiantur speciem per unam substantiam separatam ; quod est simile positioni idearum [2], et eamdem difficultatem habens.

Unde simpliciter dicendum est, quod intellectus possibilis non est unus in omnibus, sed multiplicatur in diversis. Et cum sit quaedam vis vel potentia animae humanae, multiplicatur secundum multiplicationem substantiae ipsius animae ; cujus multiplicatio sic considerari potest. Si enim aliquid quod sit de ratione alicujus communis materialem multiplicationem recipiat, necesse est quod illud commune multiplicetur secundum numerum, eadem specie

[1] Principe formel opposé au principe efficient dont il sera question dans la phrase suivante.

[2] Allusion à la théorie platonicienne des Idées, qui sera réfutée plus loin dans la réponse à la 8me objection.

remanente : sicut de ratione animalis sunt carnes et ossa ; unde distinctio animalium, quae est secundum has vel illas carnes, facit diversitatem in numero [1], non in specie. Manifestum est autem ex his quae supra [2] dicta sunt, quod de ratione animae humanae est quod corpori humano sit unibilis, cum non habeat in se speciem completam [3], sed speciei complementum sit in ipso composito [4]. Unde quod sit unibilis huic aut illi corpori, multiplicat animam secundum numerum, non autem secundum speciem ; sicut et haec albedo differt ab illa numero per hoc quod est [5] esse hujus et illius subjecti. Sed in hoc differt anima humana ab aliis formis, quod esse suum non dependet a corpore ; nec hoc esse individuatum ejus a corpore dependet ; unumquodque enim, inquantum est unum, est in se indivisum, et ab aliis distinctum.

Ad primum ergo dicendum, quod veritas est adaequatio intellectus ad rem [6]. Sic igitur est una veritas, quam diversi intelligunt, ex eo quod eorum conceptiones eidem rei adaequantur.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus se derisibilem profitetur, non si dicat multas animas,

[1] Distinction de deux objets appartenant à la même espèce.

[2] Articles I et II ; voir aussi la Question disputée : *De spiritualibus creaturis*, art. 3.

[3] L'âme humaine n'est pas complète dans son espèce parce qu'elle ne peut accomplir, sans le concours du corps, certaines opérations auxquelles elle est ordonnée.

[4] Le Composé est le tout formé de l'union de l'âme et du corps.

[5] Etre signifie ici appartenir à.

[6] Définition classique de la vérité.

sed si dicat multas tantum [1] : ita scilicet quod sint multae et secundum numerum et secundum speciem.

Ad tertium dicendum, quod intellectus possibilis non multiplicatur in diversis secundum differentiam alicujus formae, sed secundum multiplicationem substantiae animae, cujus potentia est [2].

Ad quartum dicendum, quod non est necessarium intellectum communem [3] denudari ab eo quod intelligit, sed solum intellectum in potentia : sicut et omne recipiens denudatur a natura recepti. Unde si aliquis intellectus est qui sit actus tantum (sicut intellectus divinus [4]) se intelligit per seipsum. Sed intellectus possibilis intelligibilis dicitur, sicut et alia intelligibilia ; quia per speciem intelligibilem aliorum intelligibilium se intelligit. Ex objecto enim cognoscit suam operationem, per quam devenit ad cognitionem sui ipsius [5].

Ad quintum dicendum, quod intellectus possibilis intelligendus est non habere commune cum aliqua naturarum sensibilium [6], a quibus sua intelligibilia accipit ; communicat tamen unus intellectus possibilis cum alio in specie.

Ad sextum dicendum, quod in his, quae sunt

[1] Seulement, c'est-à-dire sans distinction.

[2] Les facultés sont distinctes par le fait seul qu'elles appartiennent à des substances différentes.

[3] La nécessité dont il s'agit appartient, non à la notion commune d'intelligence, mais au mode spécial de l'intellect humain.

[4] En Dieu, nulle potentialité, puisque nulle imperfection.

[5] L'esprit ne se connaît pas par intuition, mais par réflexion.

[6] Là, comme partout ailleurs, S. Thomas rétablit le vrai sens du texte qui lui était objecté et dissipe l'équivoque, en faisant appel au contexte.

secundum esse a materia separata, non potest esse distinctio nisi secundum speciem [1]. Diversae autem species in diversis gradibus constitutae sunt ; unde et assimilantur numeris, a quibus species diversificatur secundum additionem et subtractionem unitatis. Et ideo secundum positionem quorumdam dicentium, ea quae sunt inferiora in entibus causari a superioribus, sequitur quod in separatis a materia sit multiplicatio secundum causam et causatum. Sed haec positio secundum fidem non sustinetur [2]. Intellectus ergo [3] possibilis non est substantia separata a materia secundum esse. Unde ratio non est ad propositum.

Ad septimum dicendum, quod licet species intelligibilis, qua intellectus formaliter intelligit, sit in intellectu possibili istius et illius hominis, ex quo intellectus possibiles sunt plures ; id tamen quop intelligitur per hujusmodi species est unum, si consideremus habito respectu ad rem intellectam ; quia universale quod intelligitur ab utroque est idem in omnibus. Et quod per species multiplicatas in diversis id, quod est unum in omnibus, possit intelligi, contingit ex immaterialitate specierum, quae repraesentant rem absque materialibus conditionibus individuantibus, ex quibus una natura secundum speciem multiplicatur numero in diversis.

[1] V. art. 7 l'application de ce principe aux natures angéliques.

[2] D'après les théories gnostiques, tous les êtres ne seraient pas créés immédiatement par Dieu, mais les êtres inférieurs auraient été créés par l'intermédiaire des êtres supérieurs ; ceci n'est pas conforme à la foi catholique.

[3] *Ergo* paraît devoir être remplacé par *autem*.

Ad octavum dicendum, quod secundum Platonicos [1] causa hujus quod intelligitur unum in multis [2] non est ex parte intellectus, sed ex parte rei. Cum enim intellectus noster intelligat aliquid unum in multis, nisi aliqua res esset una participata a multis, videretur quod intellectus esset vanus [3], non habens aliquid respondens sibi in re ; unde coacti sunt ponere ideas, per quarum participationem et res naturales speciem sortiuntur, et intellectus nostri fiunt universalia intelligentes. Sed secundum sententiam Aristotelis [4] hoc est ab intellectu, scilicet quod intelligat unum in multis per abstractionem a principiis individuantibus. Nec tamen intellectus est vanus aut falsus, licet non sit aliquid abstractum in rerum natura ; quia eorum, quae sunt simul, unum potest vere intelligi aut nominari, absque hoc quod intelligatur vel nominetur alterum [5] ; licet non possit vere intelligi vel dici, quod eorum, quae sunt simul, unum sit sine altero. Sic igitur vere potest considerari et dici id quod est in aliquo individuo, de natura speciei, in quo simile est cum aliis, absque eo quod considerentur in eo principia individuantia, secundum quae distinguitur ab omnibus aliis. Sic ergo sua abstractione intellectus facit istam unitatem universalem, non eo quod sit unus in omnibus, sed inquantum est immaterialis.

[1] Réalisme platonicien, qui va être exposé à la phrase suivante.

[2] L'idée générale.

[3] *Vanus* signifie ici : déçu.

[4] S. Thomas adopte la pensée d'Aristote.

[5] Axiome : *abstrahere non est mendacium*, bon à rappeler contre les Nominalistes.

Ad nonum dicendum, quod intellectus est locus specierum, eo quod continet species ; unde non sequitur quod intellectus possibilis sit unus omnium hominum, sed unus et communis omnibus speciebus.

Ad decimum dicendum, quod sensus non recipit species absque organo ; et ideo non dicitur locus specierum, sicut intellectus.

Ad undecimum dicendum, quod intellectus possibilis potest dici ubique operari, non quia operatio ejus sit ubique, sed quia operatio ejus est circa ea quae sunt ubique.

Ad duodecimum dicendum, quod intellectus possibilis, licet materiam determinatam non habeat, tamen substantia animae, cujus est potentia [1], habet materiam determinatam, non ex qua [2] sit, sed in qua sit.

Ad decimumtertium dicendum, quod principia individuantia omnium formarum non sunt de essentia earum, sed hoc solum verum est in compositis.

Ad decimumquartum dicendum, quod primus motor coeli est omnino separatus a materia etiam secundum esse : unde nullo modo potest numero multiplicari ; non est autem simile de anima humana.

Ad decimumquintum dicendum, quod animae separatae non differunt specie, sed numero, ex eo quod sunt tali vel tali corpori unibiles [3].

Ad decimumsextum dicendum, quod licet intellectus possibilis sit separatus a corpore quantum ad operationem, est tamen potentia animae, quae est actus corporis.

[1] Synonyme de *facultas*.

[2] Remarquer la concision qui résulte de l'opposition des deux particules : *ex* et *in*.

[3] *Unibilis* : ordre à tel ou tel corps.

Ad decimumseptimum dicendum, quod aliquid est intellectum in potentia, non ex eo quod est individuale, sed ex eo quod est materiale ; unde species intelligibiles, quae immaterialiter recipiuntur in intellectu, etsi sint individuatae, sunt intellectae in actu. Et praeterea idem [1] sequitur apud ponentes intellectum possibilem esse unum ; quia si intellectus possibilis est unus sicut quaedam substantia separata, oportet quod sit aliquod individuum : sicut et de ideis Platonis Aristoteles argumentatur ; et eadem ratione species intelligibiles in ipso essent individuatae, et essent etiam diversae in diversis intellectibus separatis, cum omnis intelligentia sit plena formis intelligibilibus.

Ad decimumoctavum dicendum, quod phantasma movet intellectum prout est factum intelligibile actu, virtute intellectus agentis [2], ad quam comparatur intellectus possibilis sicut potentia ad agens, et ita cum eo communicat.

Ad decimumnonum dicendum, quod, licet esse animae intellectivae non dependeat a corpore, tamen habet habitudinem ad corpus naturaliter, propter perfectionem suae speciei.

Ad vicesimum dicendum, quod, licet anima humana non habeat materiam partem sui, est tamen forma corporis ; et ideo quod quid erat esse [3] suum, includit habitudinem ad corpus.

Ad vicesimumprimum dicendum, quod, licet intellectus possibilis elevetur supra corpus, non tamen

[1] *Idem* : le même inconvénient opposé par l'objectant.
[2] Intellect actif : voir l'article suivant.
[3] *Quod quid erat esse*, expression synonyme de *nature*.

elevatur supra totam substantiam animae, quae multiplicatur secundum habitudinem ad diversa corpora.

AD VICESIMUMSECUNDUM dicendum, quod ratio illa procederet, si corpus sic uniretur animae quasi totam essentiam et virtutem comprehendens ; sic enim oporteret quidquid est in anima, esse materiale. Sed hoc non est ita, ut supra manifestatum est ; unde ratio non sequitur.

ARTICULUS IV

Utrum necesse sit ponere [1] *intellectum agentem* [2].

Quarto quaeritur, utrum necesse sit ponere intellectum agentem. Et videtur quod non. Quod enim potest per unum fieri in natura, non fit per plura [3]. Sed homo potest sufficienter intelligere per unum intellectum, scilicet possibilem. Non ergo necessarium est ponere intellectum agentem. Probatio mediae [4]. Potentiae, quae radicantur in una essentia animae, compatiuntur sibi invicem : unde ex motu facto in potentia sensitiva [5] relinquitur aliquid in imaginatione ; nam phantasia est motus a sensu factus secundum actum [6], ut dicitur in III *de Anima* [7]. Si ergo intellectus possibilis est in anima nostra, et non est substantia separata, sicut superius dictum est [8],

[1] *Ponere*, admettre.

[2] Thèse dirigée contre les sensualistes.

[3] Cette affirmation de la simplicité de la nature s'exprime ordinairement par l'axiome : *non sunt multiplicanda entia sine necessitate.*

[4] Sous-entendu : *propositionis.*

[5] Sens externe.

[6] Cela veut dire que l'imagination est formée par le sens externe : l'objet extérieur agit d'abord sur le sens externe, et celui-ci, à son tour, agit sur l'imagination.

[7] L. III, c. III, 13 ; éd. Didot, t. III, p. 466, 54 ; noter que les 3 premiers chapitres du livre III faisaient partie du livre II dans l'ancienne division adoptée par les Arabes.

[8] Article 2.

oportet quod sit in eadem essentia animae cum imaginatione. Ergo motus imaginationis redundat in intellectum possibilem, et ita non est necessarium ponese intellectum agentem, qui faciat phantasmata intelligibilia a phantasmatibus abstracta.

2. Praeterea, tactus et visus sunt diversae potentiae. Contingit autem in caeco, quod ex motu relicto in imaginatione a sensu tactus, commovetur imaginatio ad imaginandum aliquid quod pertinet ad sensum visus [1]; et hoc ideo quia visus et tactus radicantur in una essentia animae. Si igitur intellectus possibilis est quaedam potentia animae, pari ratione ex motu imaginationis resultabit aliquid in intellectum possibilem; et ita non est necessarium ponere intellectum agentem.

3. Praeterea, intellectus agens ad hoc ponitur, quod intelligibilia in potentia faciat intelligibilia actu; fiunt autem aliqua intelligibilia actu per hoc quod abstrahuntur a materia, et a materialibus conditionibus; ad hoc ergo ponitur intellectus agens ut species intelligibiles a materia abstrahantur. Sed hoc potest fieri sine intellectu agente; nam intellectus possibilis, cum sit immaterialis, immaterialiter necesse est quod recipiat, cum omne receptum sit in recipiente per modum recipientis. Nulla igitur necessitas est ponendi intellectum agentem.

4. Praeterea, Aristoteles, in III *de Anima* [2], assimilat intellectum agentem lumini. Sed lumen non est necessarium ad videndum, nisi inquantum facit diaphanum esse actu lucidum [3]: est enim color secun-

[1] C'est l'association d'images relevant de sens différents.
[2] L. III, c. v, 1; éd. Didot, t. III, p. 468, 32.
[3] Pour Aristote, la lumière ne rend pas l'objet visible,

dum se visibilis, et motivus lucidi secundum actum[1], ut dicitur in II *de Anima*[2]. Sed intellectus agens non est necessarius ad hoc quod faciat intellectum possibilem aptum ad recipiendum ; quia, secundum id quod est, est in potentia ad intelligibilia. Ergo non est necessarium ponere intellectum agentem.

5. Praeterea, sicut se habet intellectus ad intelligibilia, ita sensus ad sensibilia. Sed sensibilia, ad hoc quod moveant sensum, non indigent aliquo agente, licet secundum esse spirituale[3] sint in sensu, qui est susceptivus rerum sensibilium sine materia, ut dicitur in III *de Anima*[4], et in medio[5] quod recipit spiritualiter species sensibilium : quod patet ex hoc quod in eadem parte medii recipitur species contrariorum, ut albi et nigri[6]. Ergo nec intelligibilia indigent aliquo alio intellectu agente.

6. Praeterea, ad hoc quod aliquid quod est in potentia, reducatur in actum in rebus naturalibus, sufficit id quod est in actu ejusdem generis : sicut ex materia, quae est potentia ignis, fit actu ignis per

mais supprime l'opacité du milieu diaphane qu'elle éclaire et qui, de transparent en puissance, devient transparent en acte.

[1] D'après la même physique, la couleur est visible par elle-même, puisqu'elle est l'objet propre de la vue, mais elle ne peut atteindre l'œil qu'en agissant sur le milieu, qui doit être transparent en acte, pour subir et transmettre son action.

[2] L. II, c. VII, 1 et 5 ; éd. DIDOT, t. III, p. 452, 42 et p. 453, 37.

[3] Ne pas entendre ici spirituel dans son sens plein, mais comme synonyme d'exempt de matière.

[4] L. III, c. VIII, 2 ; éd. DIDOT, t. III, p. 470, 45.

[5] Le milieu entre l'objet et l'organe du sens, l'air par exemple.

[6] Deux rayons de lumière peuvent se croiser sans s'influencer ; pour expliquer ce phénomène, on fait appel au principe de la superposition des petits mouvements.

ignem qui est actu. Ad hoc igitur quod intellectus, qui in nobis est in potentia, fiat in actu, non requiritur nisi intellectus in actu, vel ipsiusmet intelligentis, sicut quando ex cognitione principiorum venimus in cognitionem conclusionum, vel alterius, sicut cum aliquis addiscit a magistro. Non est igitur necessarium ponere intellectum agentem, ut videtur.

7. Praeterea, intellectus agens ad hoc ponitur ut illuminet nostra phantasmata, sicut lux solis illuminat colores. Sed ad nostram illuminationem sufficit divina lux, *quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum* [1]. Non igitur est necessarium ponere intellectum agentem.

8. Praeterea, actus intellectus est intelligere. Si igitur est duplex intellectus, scilicet agens et possibilis, erit unius hominis duplex intelligere : quod videtur inconveniens.

9. Praeterea, species intelligibilis videtur esse perfectio intellectus. Si igitur est duplex intellectus, scilicet possibilis et agens, est duplex intelligere : quod videtur superfluum.

Sed contra est ratio Aristotelis in III *de Anima* [2], quod cum in omni natura sit agens, et id quod est in potentia, oportet haec duo in anima esse, quorum alterum est intellectus agens, alterum intellectus possibilis.

Respondeo dicendum, quod necesse est ponere intellectum agentem. Ad cujus evidentiam conside-

[1] S. Jean, 1, 9.

[2] L. III, c. v, 1 ; éd. Didot, t. III, p. 468, 32. Passage célèbre qui domine toute la question.

randum est, quod cum intellectus possibilis sit in potentia ad intelligibilia, necesse est quod intelligibilia moveant intellectum possibilem. Quod autem non est non potest aliquid movere. Intelligibile autem per intellectum possibilem non est aliquid in rerum natura existens [1], inquantum intelligibile est [2] : intelligit enim intellectus possibilis noster aliquid quasi unum in multis et de multis. Tale autem non invenitur in rerum natura subsistens, ut Aristoteles probat in VII *Metaph.* [3]. Oportet igitur, si intellectus possibilis debet moveri ab intelligibili, quod hujusmodi intelligibile per intellectum fiat. Et cum non possit esse id quod est, in potentia ad aliquid factum ipsius [4], oportet ponere praeter intellectum possibilem intellectum agentem, qui faciat intelligibilia in actu, quae moveant intellectum possibilem. Facit autem ea per abstractionem a materia, et a materialibus conditionibus, quae sunt principia individuationis. Cum enim natura speciei, quantum ad id quod per se ad speciem pertinet, non habeat unde multiplicetur in diversis, sed individuantia principia sint praeter rationem ipsius, poterit intellectus accipere eam praeter omnes conditiones individuantes ; et sic accipietur aliquid unum. Et eadem ratione intellectus accipit naturam generis abstrahendo a differentiis specificis, ut unum in multis et de multis speciebus.

[1] Contre le réalisme.

[2] Addition nécessaire pour sauvegarder l'objectivité de notre connaissance.

[3] L. VI, c. XIII ; éd. DIDOT, t. II, p. 553, 9 ss. : ἀδύνατον οὐσίαν εἶναι ὁτιοῦν τῶν καθόλου λεγομένων.

[4] L'intelligence doit donc produire son objet, mais d'autre part elle est en puissance à cet objet, d'où le dédoublement nécessaire.

Si autem universalia per se subsisterent in rerum natura, sicut Platonici posuerunt, necessitas nulla esset ponere intellectum agentem : quia ipsae res intelligibiles per se intellectum possibilem moverent. Unde videtur Aristoteles hac necessitate inductus ad ponendum intellectum agentem, quia non consensit opinioni Platonis de positione idearum. Sunt tamen et aliqua per se intelligibilia in actu [1] subsistentia in rerum natura, sicut sunt substantiae immateriales ; sed tamen ad ea cognoscenda intellectus possibilis pertingere non potest [2], sed aliqualiter in eorum cognitionem devenit per ea quae abstrahit a rebus materialibus et sensibilibus.

Ad primum ergo dicendum, quod intelligere nostrum non potest compleri per intellectum possibilem tantum. Non enim intellectus possibilis potest intelligere nisi moveatur ab intelligibili ; quod, cum non praeexistat in rerum natura, oportet quod, fiat per intellectum agentem. Verum est autem quod duae potentiae, quae sunt in una substantia animae radicatae, compatiuntur sibi ad invicem ; sed ista compassio quantum ad duo potest intelligi : scilicet quantum ad hoc quod una potentia impeditur vel totaliter abstrahitur a suo actu, quando alia potentia intense operatur ; sed hoc non est ad propositum [3] ; vel etiam quantum ad hoc quod una potentia ab alia movetur, sicut imaginatio

[1] Les substances spirituelles sont intelligibles par soi, puisqu'elles n'ont pas besoin d'être dépouillées de la matière qu'elles n'ont pas.

[2] Cette question sera traitée à l'article 17.

[3] Cette influence, étant purement négative, ne peut expliquer l'activité de l'intelligence.

a sensu. Et hoc quidem possibile est, quia formae imaginationis et sensus sunt ejusdem generis : utraeque enim sunt individuales ; et ideo formae, quae sunt in sensu, possunt imprimere formas quae sunt in imaginatione movendo imaginationem quasi sibi similes. Formae autem imaginationis, inquantum sunt individuales, non possunt causare formas intelligibiles, cum sint universales.

Ad secundum dicendum, quod ex speciebus receptis in imaginatione a sensu tactus, imaginatio non sufficeret formare formas ad visum pertinentes, nisi praeexisterent formae per visum receptae. in thesauro memoriae vel imaginationis reservatae. Non enim caecus natus colorem imaginari potest per quascumque alias species sensibiles [1].

Ad tertium dicendum, quod conditio recipientis non potest transferre speciem receptam de uno genere in aliud ; potest tamen, eodem genere manente, variare speciem receptam secundum aliquem modum essendi. Et inde est quod cum species universalis et particularis differant secundum genus, sola cognitio intellectus possibilis non sufficit ad hoc quod species, quae sunt in imaginatione particulares, in eo fiant universales ; sed requiritur intellectus agens, qui hoc faciat.

Ad quartum dicendum, quod de lumine, ut Commentator [2] dicit in II *de Anima* [3], est duplex opinio.

[1] Vérité d'expérience apportée contre les partisans de l'innéisme.

[2] Surnom donné à Averroës, le commentateur par excellence d'Aristote.

[3] Edition de Venise, 1560, t. VII, p. 60. L'opinion d'Averroës est la vraie.

Quidam enim dixerunt, quod lumen necessarium est ad videndum, quantum ad hoc quod dat virtutem coloribus, ut possint movere visum ; quasi color non ex seipso sit visibilis, sed per lumen. Sed hoc videtur Aristoteles removere, cum dicit, in II *de Anima* [1], quod color est per se visibilis ; quod non esset, si solum ex lumine haberet visibilitatem. Et ideo alii aliter dicunt, et melius [2], quod lumen necessarium est ad videndum inquantum perficit diaphanum, faciens illud esse lucidum actu ; unde Philosophus dicit in III *de Anima* [3], quod color est motivus lucidi secundum actum. — Nec obstat quod ab eo, qui est in tenebris, videntur ea quae sunt in luce, et non e converso [4]. Hoc enim accidit ex eo quod oportet illuminari diaphanum, quod circumstat rem visibilem, ut recipiat visibilem speciem, quae usque ad hoc visibilis est, quousque porrigitur actus luminis illuminantis diaphanum ; licet de propinquo perfectius illuminet, et a longinquo magis debilitetur. — Comparatio ergo luminis ad intellectum agentem non est quantum ad omnia ; cum intellectus agens ad hoc sit necessarius ut faciat intelligibilia in potentia esse intelligibilia actu. Et hoc significavit Aristoteles in III *de Anima* [5] cum dixit, quod intellectus agens est quasi lumen quodam modo.

[1] L. II, c. VII, 1 ss. ; éd. DIDOT, t. III, p. 452, 36 ss.

[2] S. Thomas suit l'opinion d'Aristote dans toutes les questions de Physique qui ne contredisent pas la raison ; il semble cependant que ce comparatif laisse planer un doute.

[3] Voir l'objection à laquelle on répond présentement.

[4] Cette expérience facile à réaliser, citée par Averroës, est pourtant convaincante. La réponse ne possède pas la clarté familière à S. Thomas.

[5] L. III, c. V, 1 ; éd. DIDOT, t. III, p. 468, 32.

Ad quintum dicendum, quod sensibile, cum sit quoddam particulare, non imprimit nec in sensum nec in medium speciem alterius generis : cum species in medio et in sensu non sit nisi particularis. Intellectus autem possibilis recipit species alterius generis quam sint in imaginatione : cum intellectus possibilis recipiat species universales, et imaginatio non contineat nisi particulares. Et ideo in intelligibilibus indigemus intellectu agente, non autem in sensibilibus alia potentia activa ; sed omnes potentiae sensitivae sunt potentiae passivae [1].

Ad sextum dicendum, quod intellectus possibilis factus in actu non sufficit ad causandum scientiam in nobis, nisi praesupposito intellectu agente. — Si enim loquamur de intellectu in actu qui est in ipso addiscente [2], contingit quod intellectus possibilis alicujus sit in potentia quantum ad aliquid, et quantum ad aliquid in actu ; et per quod est in actu, potest reduci, etiam quantum ad id quod est in potentia, in actum : sicut per id quod est actu cognoscens principia, fit in actu cognoscens conclusiones, quas prius cognoscebat in potentia ; sed tamen actualem cognitionem principiorum habere non potest intellectus possibilis nisi per intellectum agentem. Cognitio enim principiorum a sensibilibus accipitur [3], ut dicitur in fine

[1] Le mot de passif n'est pas pour nier une certaine activité des sens, mais pour indiquer qu'ils ne produisent pas leur objet.

[2] Premier des deux cas visés dans l'objection, celui de l'autodidacte.

[3] Cette doctrine très juste revendique les droits de l'intuition contre ceux qui abusent de la déduction et croient pouvoir tout démontrer.

libri *Posteriorum* [1]. A sensibilibus autem non possunt intelligibilia accipi nisi per abstractionem intellectus agentis. Et ita patet quod intellectus in actu principiorum [2] non sufficit ad reducendum intellectum possibilem de potentia in actum sine intellectu agente ; sed in hac reductione intellectus agens se habet sicut artifex, et principia demonstrationis sicut instrumenta. — Si autem loquamur de intellectu in actu docentis [3], manifestum est quod docens non causat scientiam in addiscente, tamquam interius agens, sed sicut exterius adminiculans ; sicut etiam medicus sanat sicut exterius adminiculans [4], natura autem tamquam interius agens.

Ad SEPTIMUM dicendum, quod sicut in rebus naturalibus sunt propria principia activa in unoquoque genere, licet Deus sit causa agens prima et communis ; ita etiam requiritur proprium lumen intellectuale in homine, quamvis Deus sit prima lux omnes communiter illuminans [5].

Ad OCTAVUM dicendum, quod duorum intellectuum, scilicet possibilis et agentis, sunt duae actiones. Nam

[1] *Seconds Analytiques*, L. II, c. ult. ; éd. Didot, t. I, p. 170, 43 : ἐκ..... αἰσθήσεως γίνεται μνήμη, ἐκ μνήμης πολλάκις τοῦ αὐτοῦ γινομένης ἐμπειρία, ἐκ δ' ἐμπειρίας..... τέχνης ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμης.

[2] L'*intellectus principiorum* n'est pas une faculté distincte.

[3] Second cas, où il y a un maître.

[4] Le rôle du maître est analogue à celui du médecin : il dirige et fortifie, sans suppléer la nature du malade ; l'activité intellectuelle de l'élève peut seule le guérir de la maladie de l'ignorance.

[5] La connaissance de la cause première ne dispense pas de la recherche des causes secondes : on voit combien est fausse, psychologiquement, la loi des trois états, imaginée par Auguste Comte.

actus intellectus possibilis est recipere intelligibilia ; actio autem intellectus agentis est abstrahere intelligibilia. Nec tamen sequitur quod sit duplex intelligere in homine : quia ad unum intelligere oportet quod utraque istarum actionum concurrat.

Ad nonum dicendum, quod species intelligibilis eadem comparatur ad intellectum agentem et possibilem ; sed ad intellectum possibilem sicut ad recipientem, ad intellectum autem agentem sicut ad facientem hujusmodi species per abstractionem.

ARTICULUS V

Utrum intellectus agens sit unus [1] *et separatus* [2].

—

Quinto quaeritur, utrum intellectus agens sit unus et separatus [3]. Et videtur quod sic. Quia Philosophus dicit, in III *de Anima* [4], quod intellectus agens non quandoque intelligit, et quandoque non. Nihil autem est tale in nobis. Ergo intellectus agens est separatus, et per consequens in omnibus unus.

2. Praeterea, impossibile est quod aliquid sit simul in potentia et in actu respectu ejusdem. Sed intellectus possibilis est in potentia ad omnia intelligibilia ; intellectus autem agens est in actu respectu eorum, cum sit intelligibilium specierum actus. Impossibile igitur videtur quod in eadem substantia animae radicetur intellectus possibilis et agens ; et ita, cum intellectus possibilis sit in essentia animae, ut ex praedictis [5] patet, intellectus agens erit separatus.

3. Sed dicendum, quod intellectus possibilis est in potentia ad intelligibilia, et intellectus agens in actu respectu eorum secundum aliud et aliud esse. — Sed

[1] Unique pour tous les hommes.
[2] Séparé de la matière et par conséquent des hommes.
[3] Cette thèse est dirigée contre les Averroïstes qui, à la suite de Siger de Brabant, se donnaient comme les partisans de la vraie doctrine d'Aristote et l'interprétaient dans un sens panthéiste et matérialiste.
[4] L. III, c. v, 2 ; éd. Didot, t. III, p. 468, 38.
[5] Articles 1, 2 et 3.

contra, intellectus possibilis non est in potentia ad intelligibilia secundum quod habet ea, quia secundum hoc jam est actu per ea. Est igitur in potentia ad species intelligibiles secundum quod sunt in phantasmatibus. Sed respectu specierum, secundum quod sunt in phantasmatibus, intellectus agens est actus [1], cum faciat ea intelligibilia in actu per abstractionem. Ergo intellectus possibilis [2] est in potentia ad intelligibilia secundum illud esse secundum quod comparatur intellectus agens ad ipsa ut faciens.

4. Praeterea, Philosophus, in III *de Anima* [3], attribuit quaedam intellectui agenti quae non videntur nisi substantiae separatae convenire, dicens, quod *hoc solum est perpetuum et incorruptibile et separatum*. Est igitur intellectus agens substantia separata, ut videtur.

5. Praeterea, intellectus non dependet ex complexione corporali, cum sit absolutus ab organo corporali. Sed facultas intelligendi in nobis variatur secundum complexiones diversas [4]. Non igitur ista facultas nobis competit per istum intellectum qui sit in nobis; et ita videtur quod intellectus agens sit separatus.

6. Praeterea, ad actionem aliquam non requiritur nisi agens et patiens. Si igitur intellectus possibilis, qui se habet ut patiens in intelligendo, est aliquid substantiae nostrae (ut prius [5] monstratum est) et

[1] Application de l'axiome : *nihil reducitur de potentia in actum, nisi per actum.*

[2] Je mets *possibilis* au lieu de *agens* qui me paraît un contresens.

[3] L. III, c. v, 1 et 2 ; éd. Didot, t. III, p. 468, 34 et 40.

[4] C'est ce qu'on appelle improprement aujourd'hui l'influence du physique sur le moral.

[5] Article 3.

intellectus agens est aliquid animae nostrae, videtur quod in nobis sufficienter habeamus unde intelligere possimus. Nihil ergo ailud est nobis necessarium ad intelligendum ; quod tamen patet esse falsum. Indigemus enim sensibus, ex quibus experimenta accipimus ad sciendum : unde qui caret uno sensu, scilicet visu, caret una scientia, scilicet colorum. Indigemus etiam ad intelligendum doctrina, quae fit per magistrum, et ulterius illuminatione quae fit per Deum, secundum quod dicitur : *Erat lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum* [1].

7. Praeterea, intellectus agens comparatur ad intelligibilia sicut lumen ad visibilia, ut patet in III *de Anima* [2]. Sed una lux separata [3], scilicet solis, sufficit ad faciendum omnia visibilia actu. Ergo ad faciendum omnia intelligibilia actu sufficit una lux separata ; et sic nulla necessitas est ponere intellectum agentem in nobio.

8. Praeterea, intellectus agens assimilatur arti, ut patet in III *de Anima* [4]. Sed ars est principium separatum ab artificiatis [5]. Ergo et intellectus agens est principium separatum.

9. Praeterea, perfectio cujuslibet naturae est ut similetur suo agenti : tunc enim generatum perfectum est quando ad similitudinem generantis pertingit ; et artificiatum, quando consequitur similitudinem formae quae est in artifice. Si igitur intellectus agens est aliquid animae nostrae, ultima perfectio et beatitudo

[1] S. Jean, I, 9.
[2] L. III, c. v, 1 ; éd. Didot, t. III, p. 468, 32.
[3] Séparée de tous ceux qui voient.
[4] L. III, c. v, 1 ; éd. Didot, t. III, p. 468, 29.
[5] Objets d'art.

animae nostrae erit in aliquo quod est in ipsa ; quod patet esse falsum : sic enim animae seipsa esset fruendum. Non ergo intellectus agens est aliquid in nobis.

10. Praeterea, agens est honorabilius patiente, ut dicitur in III *de Anima* [1]. Si ergo intellectus possibilis est aliquo modo separatus, intellectus agens erit magis separatus : quod non potest esse, ut videtur, nisi omnino extra substantiam animae ponatur.

Sed contra est, quod dicitur in III *de Anima* [2] : quod sicut in omni natura est aliquid, hoc quidem ut materia, aliud autem quod est factivum ; ita necesse est in anima esse has differentias : ad quorum unum pertinet intellectus possibilis, ad alterum intellectus agens. Uterque ergo intellectus, possibilis scilicet et agens, est aliquid in anima.

Praeterea, operatio intellectus agentis est abstrahere species intelligibiles a phantasmatibus : quod quidem non [3] semper in nobis accidit [4]. Non autem esset ratio quare haec abstractio quandoque fieret et quandoque non fieret, ut videtur, si intellectus agens esset substantia separata. Non est ergo intellectus agens substantia separata.

[1] L. III, c. v, 2 ; éd. Didot, t. III, p. 468, 35

[2] L. III, c. v, éd. Didot, t. III, p. 468, 26 ss. La raison est tirée, quant au sens seulement, du passage cité.

[3] Je crois devoir ajouter ce *non*, pour rétablir le sens ; le raisonnement devient alors : l'abstraction, due à l'intellect agent, est discontinue, ce qui s'explique si ce dernier est en nous, mais ne s'expliquerait pas, si c'était une substance séparée.

[4] *Accidit* n'a pas le sens péjoratif que les grammairiens lui ont attribué.

Respondeo dicendum, quod intellectum agentem esse unum et separatum plus videtur rationis habere [1] quam si hoc de intellectu possibili ponatur. Est enim intellectus possibilis, secundum quem sumus intelligentes, quandoque quidem in potentia, quandoque autem in actu ; intellectus autem agens est qui facit nos intelligentes actu. Agens autem invenitur separatus ab his quae reducit in actum ; sed id, per quod aliquid est in potentia, omnino videtur esse intrinsecum rei.

Et ideo plures [2] posuerunt intellectum agentem esse substantiam separatam, intellectum autem possibilem esse aliquid animae nostrae. Et hunc intellectum agentem posuerunt esse quamdam substantiam separatam, quam intelligentiam nominant ; quae ita se habet ad animas nostras, et ad totam sphaeram activorum et passivorum [3], sicut se habent substantiae superiores separatae, quas intelligentias dicunt, ad animas coelestium corporum, quae animata ponunt [4], et ad ipsa coelestia corpora ; ut sicut superiora corpora a praedictis substantiis separatis recipiunt motum, animae vero coelestium corporum intelligibilem perfectionem : ita haec omnia inferiora corpora ab intellectu agente separato recipiunt formas et proprios motus, animae vero nostrae recipiunt ab eo

[1] Remarquer le sentiment des valeurs chez S. Thomas.

[2] Parmi ces adversaires étaient des contemporains de S. Thomas, d'où le soin qu'il apporte à les réfuter complètement.

[3] La sphère inférieure que nous habitons, où il n'y a d'autre activité matérielle que celle qui résulte des qualités actives et passives. Cf. art. 1, *in corpore*.

[4] Cette explication montre qu'il y a tout au moins un doute dans l'esprit de S. Thomas, relativement à l'animation des astres.

intelligibiles perfectiones [1]. Sed quia fides catholica Deum, et non aliquam substantiam separatam in natura et animabus nostris operantem ponit, ideo quidam Catholici [2] posuerunt, quod intellectus agens sit ipse Deus, qui est *lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.*

Sed haec positio, si quis diligenter consideret, non videtur esse conveniens. Comparantur enim substantiae superiores ad animas nostras, sicut corpora coelestia ad inferiora corpora. Sicut enim virtutes superiorum corporum sunt quaedam principia activa universalia respectu inferiorum corporum, ita virtus [3] divina, et virtutes aliarum substantiarum secundarum, si qua influentia ex eis fiat in nos, comparantur ad animas nostras sicut principia activa universalia.

Videmus autem quod praeter principia activa universalia [4], quae sunt coelestium corporum, oportet esse principia activa particularia, quae sunt virtutes inferiorum corporum determinatae ad proprias operationes hujus vel illius rei ; et hoc praecipue requiritur in animalibus perfectis. Inveniuntur enim quaedam animalia imperfecta, ad quorum productionem sufficit virtus coelestis corporis : sicut patet de animalibus generatis ex putrefactione [5] ; sed ad generationem

[1] Les idées.

[2] Certains averroïstes chrétiens avaient cru pouvoir concilier ainsi leur foi avec la théorie de leur maître arabe : c'était tomber dans l'occasionnalisme, ainsi que le feront plus tard les ontologistes.

[3] *Virtus* : puissance.

[4] On voit que S. Thomas ne reconnaît aux astres qu'une activité générale, qui a besoin d'être déterminée par les causalités terrestres. La science moderne ne peut que confirmer cette manière de voir.

[5] Les anciens, se basant sur une expérience imparfaite,

animalium perfectorum praeter virtutem coelestem requiritur etiam virtus particularis, quae est in semine. Cum igitur id, quod est perfectissimum in omnibus corporibus inferioribus [1], sit intellectualis operatio ; praeter principia activa universalia, quae sunt virtus Dei illuminantis, vel cujuscumque alterius substantiae separatae, requiritur in nobis principium activum proprium, per quod efficiamur intelligentes in actu ; et hoc est intellectus agens.

Considerandum etiam est, quod si intellectus agens ponatur aliqua substantia separata praeter Deum, sequitur aliquid fidei nostrae repugnans [2] : ut scilicet ultima perfectio nostra et felicitas sit in conjunctione aliquali animae nostrae, non ad Deum (ut doctrina evangelica tradit dicens : *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te Deum verum* [3]) sed in conjunctione ad aliquam aliam substantiam separatam. Manifestum est enim quod ultima beatitudo sive felicitas hominis consistit in sua nobilissima operatione, quae est intelligere [4] ; cujus ultimam perfectionem oportet esse per hoc quod intellectus noster suo activo principio conjungitur : tunc enim unumquodque passivum maxime perfectum est quando pertingit ad proprium

croyaient à la génération spontanée des animaux inférieurs ; mais comme d'autre part la raison proclame l'insuffisance de la matière inerte à produire la vie, ils attribuaient celle-ci à une vertu céleste.

[1] Les êtres terrestres.

[2] S. Thomas, même dans les questions philosophiques, n'abandonne jamais complètement ses préoccupations apologétiques.

[3] S. Jean, XVII, 3.

[4] L'Intellectualisme de S. Thomas ne manque pas une occasion de s'affirmer.

activum, quod est ei causa perfectionis. Et ideo ponentes intellectum agentem esse substantiam a materia separatam, dicunt quod ultima felicitas hominis est in hoc quod possit intelligere intellectum agentem.

Ulterius autem si diligenter consideremus, inveniemus eadem ratione impossibile esse, intellectum agentem substantiam separatam esse, qua ratione et de intellectu possibili hoc supra [1] ostensum est. Sicut enim operatio intellectus possibilis est recipere intelligibilia, ita propria operatio intellectus agentis est abstrahere ea : sic enim ea facit intelligibilia actu. Utramque autem harum operationum experimur [2] in nobis ipsis ; nam et nos intelligibilia recipimus, et abstrahimus ea. Oportet autem in unoquoque operante esse aliquod formale principium, quo formaliter operetur : non enim potest aliquid formaliter operari per id quod est secundum esse separatum ab ipso ; sed etsi id, quod est separatum, est principium motivum [3] ad operandum, nihilominus oportet esse aliquod intrinsecum quo formaliter operetur, sive illud sit forma, sive qualiscumque impressio [4]. Oportet igitur esse in nobis aliquod principium formale quo recipiamus intelligibilia, et aliud quo abstrahamus ea. Et hujusmodi principia nominantur intellectus possibilis et agens. Uterque igitur eorum est aliquid in nobis. Non autem sufficit ad hoc, quod actio intellectus agentis, quae est abstrahere intelligibilia, con-

[1] Art. 1, 2 et 3
[2] Appel à l'expérience interne.
[3] Qui pousse à agir, comme le maître. par exemple.
[4] Un principe reçu et passager, par opposition à la forme naturelle et permanente.

veniat nobis per ipsa phantasmata, quae sunt in nobis illustrata ab ipso intellectu agente : unumquodque enim artificiatum consequitur actionem artificis ; cum tamen intellectus agens comparetur ad phantasmata illustrata sicut ad artificiata.

Non est autem difficile considerare, qualiter in eadem substantia animae utrumque possit inveniri : scilicet intellectus possibilis, qui est in potentia ad omnia intelligibilia, et intellectus agens, qui facit ea intelligibilia in actu ; non enim est impossibile aliquid esse in potentia respectu alicujus, et in actu respectu ejusdem, secundum diversa. Si ergo consideremus ipsa phantasmata per respectum ad animam humanam, inveniuntur quantum ad aliquid esse in potentia : scilicet inquantum non sunt ab individuantibus conditionibus abstracta, abstrahibilia tamen ; quantum vero ad aliquid inveniuntur esse in actu respectu animae : inquantum scilicet sunt similitudines determinatarum rerum. Est [1] ergo in anima nostra invenire potentialitatem respectu phantasmatum, secundum quod sunt repraesentativa determinatarum rerum : et hoc pertinet ad intellectum possibilem, qui, quantum est de se, est in potentia ad omnia intelligibilia ; sed determinatur ad hoc vel aliud per species a phantasmatibus abstractas. Est etiam in anima invenire quamdam virtutem activam immaterialem, quae ipsa phantasmata a materialibus conditionibus abstrahit : et hoc pertinet ad intellectum agentem, ut intellectus agens sit quasi quaedam virtus participata ex aliqua substantia superiori, scilicet Deo. Unde Philosophus

[1] *Est* suivi d'un infinitif a le sens de *il faut*.

dicit [1], quod intellectus agens est ut habitus quidam et lumen [2] ; et in Psalmis dicitur : *Signatum est super nos lumen vultus tui Domine* [3]. Et hujusmodi simile quodammodo apparet in animalibus videntibus de nocte, quorum pupillae sunt in potentia ad omnes colores, inquantum nullum colorem habent determinatum in actu, sed per quamdam lucem insitam [4] faciunt quodammodo colores visibiles actu.

Quidam vero crediderunt, intellectum agentem non esse aliud quam habitum principiorum indemonstrabilium [5] in nobis. Sed hoc esse non potest, quia etiam ipsa principia indemonstrabilia cognoscimus abstrahendo a singularibus, ut docet Philosophus in II *Posteriorum* [6]. Unde oportet praeexistere intellectum agentem habitui principiorum sicut causam ipsius ; ipsa vero principia comparantur ad intellectum agentem ut instrumenta quaedam ejus, quia per ea facit intelligibilia actu [7].

AD PRIMUM ergo dicendum, quod verbum illud Philosophi : *non aliquando intelligit, aliquando vero*

[1] *De Anima*, L. III, c. v, 1 ; éd. DIDOT, t. III, p. 468, 32.

[2] S. Thomas s'efforce de rapprocher le plus qu'il peut la doctrine d'Aristote et celle de la Révélation ; la ressemblance est ici surtout verbale.

[3] *Psaumes*, IV, 7.

[4] Erreur des Anciens qui croyaient que les chats voyaient pendant la nuit grâce à une lueur émise par leurs yeux, tandis qu'ils ne voient que dans une demi-obscurité grâce à l'énorme dilatation de leurs pupilles.

[5] Les premiers principes sont indémontrables.

[6] *Seconds Analytiques*, L. II, c. ult. ; éd. DIDOT, t. I, p. 170, 73. Voir plus haut, art. 4, réponse à l'obj. 6.

[7] Il n'y a là aucun cercle vicieux : Les premiers principes supposent les notions premières très simples et très générales, puis ils servent à obtenir les autres notions.

non intelligit, non intelligitur de intellectu agente, sed de intellectu in actu [1]. Nam postquam Aristoteles determinavit de intellectu possibili et agente, necessarium fuit ut determinaret de intellectu in actu, cujus primo differentiam ostendit ad intellectum possibilem : nam intellectus possibilis et res quae intelligitur, non sunt idem ; sed intellectus sive scientia in actu est idem rei scitae in actu [2] ; sicut et de sensu idem dixerat, quod sensus et sensibile in potentia differunt, sed sensus et sensibile in actu sunt unum et idem. Iterum ostendit ordinem intellectus possibilis ad intellectum in actu : quia in uno et eodem [3] prius est intellectus in potentia quam in actu, non tamen simpliciter [4] ; sicut et multoties consuevit hoc dicere de his quae exeunt de potentia in actum. Et postea subdit [5] verbum inductum [6], in quo ostendit differentiam inter intellectum possibilem et inter intellectum in actu : quia intellectus possibilis quandoque intelligit, et quandoque non ; quod non potest dici de intellectu in actu. Et similem differentiam ostendit in III *Physic* [7], inter causas in potentia, et causas in actu

[1] Ne pas y voir une autre faculté, c'est tout simplement un état de l'esprit, quand il agit.

[2] Il y a une assimilation qui s'opère entre la faculté et son objet, comme entre l'agent et le patient.

[3] Dans le même individu.

[4] En soi, l'acte est antérieur à la puissance, dont elle est la raison d'être.

[5] *De Anima*, L. III, c. v, 2 ; éd. Didot, t. III, p. 468, 39.

[6] Le texte allégué.

[7] *Naturales auscultationes*, L. III, c. I ; éd. Didot, t. II, p. 273, 47 : ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ᾗ τοιοῦτον, κίνησίς ἐστιν : définition célèbre du mouvement ; les trois premiers chapitres sont d'ailleurs consacrés à l'étude du

Ad secundum dicendum, quod substantia animae est in potentia et in actu respectu eorumdem phantasmatum, sed non secundum idem ; ut supra [1] expositum est.

Ad tertium dicendum, quod intellectus possibilis est in potentia respectu intelligibilium, secundum esse quod habent in phantasmatibus ; et secundum illud idem intellectus agens est actus respectu eorum ; tamen alia et alia ratione, ut ostensum est.

Ad quartum dicendum, quod verba illa Philosophi, quod *hoc solum est separatum et immortale et perpetuum*, non possunt intelligi de intellectu agente ; nam et supra dixerat, quod intellectus possibilis est separatus. Oportet autem quod intelligantur de intellectu in actu secundum contextum superiorum verborum, ut supra dictum est [2]. Intellectus enim in actu comprehendit et intellectum possibilem et intellectum agentem. Et hoc solum animae est separatum et perpetuum et immortale, quod continet intellectum agentem et possibilem ; nam ceterae partes animae non sunt sine corpore.

Ad quintum dicendum, quod diversitas complexionum causat facultatem intelligendi vel meliorem, vel minus bonam, ratione potentiarum a quibus abstrahit intellectus : quae sunt potentiae utentes organis corporalibus. sicut imaginatio. memoria, et hujusmodi[3]

mouvement. Le premier mot du titre a seul désigné l'ouvrage et est devenu : *Physique*.

[1] Dans le corps de l'article.

[2] Réponse à la première objection.

[3] Principe fécond de solution, ici brièvement indiqué, qui explique par les variations des facultés organiques les différences constatées des diverses intelligences.

Ad sextum dicendum, quod licet in anima nostra sit intellectus agens et possibilis, tamen requiritur aliquid extrinsecum, ad hoc quod intelligere possimus[1]. Et primo quidem requiruntur phantasmata a sensibilibus accepta, per quae repraesententur intellectui rerum determinatarum similitudines ; nam intellectus agens non est talis actus in quo omnium rerum species determ natae accipi possint ad cognoscendum : sicut nec lumen determinare potest visum ad species determinatas colorum, nisi adsint colores[2] determinantes visum. Ulterius autem cum posuerimus intellectum agentem esse quamdam virtutem participatam in animabus nostris, velut lumen quoddam, necesse est ponere aliam causam exteriorem a qua illud lumen participetur ; et hanc dicimus Deum, qui interius docet, inquantum hujusmodi lumen animae infundit ; et supra hujusmodi lumen naturale, addit pro suo beneplacito[3] copiosius lumen ad cognoscendum ea ad quae naturalis ratio attingere non potest : sicut est lumen fidei, et lumen prophetiae.

Ad septimum dicendum, quod colores moventes visum sunt extra animam ; sed phantasmata, quae movent intellectum possibilem, sunt nobis intrinseca. Et ideo, licet lux solis exterior sufficiat ad faciendum colores visibiles actu, ad faciendum tamen phantasmata intelligibilia esse actu, requiritur lux interior, quae est lux intellectus agentis. Et praeterea, pars

[1] Le sujet, si complet soit-il, ne se suffit pas à lui-même, comme le prétendent les subjectivistes.

[2] La lumière est une cause générale de vision ; cependant, pour voir quelque chose, il faut des différences de couleurs, de teintes, d'éclairement.

[3] Affirmation de la gratuité du surnaturel.

intellectiva animae est perfectior quam sensitiva ; unde necessarium est quod magis ei adsint sufficientia principia ad propriam operationem [1] ; propter quod et secundum intellectivam partem invenimur et recipere intelligibilia, et abstrahere ea : quasi in nobis existente secundum intellectum virtute activa et passiva ; quod circa sensum non accidit.

Ad octavum dicendum, quod licet sit similitudo quaedam intellectus agentis ad artem, non oportet hujusmodi similitudinem quantum ad omnia extendi.

Ad nonum dicendum, quod intellectus agens non sufficit per se ad reducendum intellectum possibilem perfecte in actum, cum non sint in eo determinatae rationes omnium rerum, ut dictum est [2]. Et ideo requiritur ad ultimam perfectionem intellectus possibilis quod uniatur aliqualiter [3] illi agenti in quo sunt rationes omnium rerum, scilicet Deo.

Ad decimum dicendum, quod intellectus agens nobilior est possibili, sicut virtus activa nobilior quam passiva ; et magis separatus, secundum quod magis a similitudine materiae recedit ; non tamen ita quod sit substantia separata.

[1] Plus une faculté est parfaite, plus elle doit se suffire.
[2] Réponse à l'objection 6.
[3] Adverbe qui maintient la distinction entre l'ordre surnaturel et l'ordre naturel et les deux modes d'union à Dieu qu'ils entraînent.

ARTICULUS VI

Utrum anima composita sit ex materia et forma.

Sexto quaeritur, utrum anima sit composita ex materia et forma. Et videtur quod sic. Dicit enim Boetius [1] in lib. *de Trinit.* [2] : *Forma simplex subjectum esse non potest.* Sed anima est subjectum, scientiarum scilicet, et virtutum. Ergo non est forma simplex ; ergo est composita ex materia et forma.

2. Praeterea, Boetius dicit in lib. *de Hebdom.* [3] : *Id quod est, participare aliquid potest ; ipsum vero esse nihil participat ;* et pari ratione subjecta participant, non autem formae : sicut album potest aliquid participare praeter albedinem, non autem albedo. Sed anima aliquid participat, ea scilicet quibus informatur

[1] Boëce (470-526) né à Rome, fut consul sous Théodoric. Il exerça sur le roi Goth une heureuse influence, mais encourut sa disgrâce et mourut après 6 mois de captivité, pendant lesquels il composa son fameux *Traité de la Consolation*. Il traduisit et commenta les ouvrages de logique d'Aristote et de Porphyre.

[2] Ed. Migne, P. L. t. LXIV, p. 1250. Il pourrait se faire que la pensée de Boëce fût moins précise et moins juste que ne l'indiquera S. Thomas dans sa réponse, comme il résulte de la phrase qui suit la citation présente.

[3] Ed. Migne, P. L., t. LXIV, p. 1311 ; *De hebdomadibus*, ainsi était désigné au Moyen-Age le court traité qui commence par ces deux mots et qui est intitulé : *Quomodo substantiae, in eo quod sint, bonae sint.* S. Thomas en a fait un savant commentaire : éd. Vivès, t. XXVIII, p. 468-481.

anima. Ergo non est forma tantum ; est ergo composita ex materia et forma.

3. Praeterea, si anima est forma tantum, et est in potentia ad aliquid, maxime videtur quod ipsum esse sit actus ejus ; non enim ipsa est suum esse [1]. Sed unius simplicis potentiae simplicissimus erit actus. Non ergo poterit esse subjectum alterius nisi ipsius esse. Manifestum est autem quod est aliorum subjectum. Non est ergo substantia simplex, sed composita ex materia et forma.

4. Praeterea, accidentia formae sunt consequentia [2] totam speciem ; accidentia vero materialia sunt consequentia individuum hoc vel illud : nam forma est principium speciei, materia vero est principium individuationis. Si ergo anima sit forma tantum, omnia ejus accidentia erunt consequentia totam speciem. Hoc autem patet esse falsum : nam musicum et grammaticum et hujusmodi non consequuntur totam speciem. Anima ergo non est forma tantum, sed composita ex materia et forma.

5. Praeterea, forma est principium actionis, materia vero principium patiendi ; in quocumque ergo est actio et passio, ibi est compositio formae et materiae. Sed in ipsa anima est actio et passio : nam operatio intellectus possibilis est in patiendo, propter quod dicit Philosophus [3], quod intelligere est quoddam pati ; operatio autem intellectus agentis est in agendo : facit enim intelligibilia in potentia intelligibilia in

[1] C'est l'affirmation de la distinction réelle entre l'essence et l'existence ; il semble résulter de cette objection que c'était la doctrine courante de l'époque.

[2] Appartenant à l'espèce entière.

[3] *De Anima*, L. III, c. IV, 9 ; éd. Didot, t. III, p. 468, 9.

actu, ut dicitur in III *de Anima* [1]. Ergo in anima est compositio formae et materiae.

6. Praeterea, in quocumque inveniuntur proprietates materiae, illud oportet esse ex materia compositum. Sed in anima inveniuntur proprietates materiae, scilicet esse in potentia, recipere, subjici, et alia hujusmodi. Ergo anima est composita ex materia et forma.

7. Praeterea, agentium et patientium oportet esse materiam communem [2], ut patet in I *de Gener.* [3]. Quicquid ergo pati potest ab aliquo materiali, habet in se materiam. Sed anima habet pati ab aliquo materiali, scilicet ab igne inferni [4] qui est ignis corporeus, ut Augustinus probat, XXI *de Civ. Dei* [5]. Ergo anima in se materiam habet.

8. Praeterea, actio agentis non terminatur ad formam tantum, sed ad compositum ex materia et forma, ut probatur in VII *Metaphys.* [6]. Sed actio agentis, scilicet Dei, terminatur ad animam [7]. Ergo anima est composita ex materia et forma.

[1] L. III, c. v, 1 ; éd. Didot, t. III, p. 468, 32.

[2] Il doit y avoir quelque chose de commun entre celui qui agit et celui sur lequel il exerce son action, sans quoi il n'y aurait pas prise. L'axiome n'a pas d'autre portée.

[3] Dans le 1er Livre de l'ouvrage intitulé *De generatione animalium*, l'axiome n'est pas cité.

[4] Voir la question traitée à l'article 21.

[5] *De Civitate Dei*, L. XXI, c. x ; éd. Migne, P. L., t. XLI, p. 725.

[6] Éd. Didot, L. VI, c. viii ; t. II, p. 546, 14 : Aristote oppose à la matière, qui est présupposée, et à la forme le composé (σύνοδος ou peut être σύνολος) qui, à proprement parler, est produit, puisque c'est lui qui existe. Ordinairement il appelle le composé : τὸ ἐκ τούτων, cf. L. VII, c. 1, 6 ; éd. Didot, t. II, p. 558, 30.

[7] Car l'âme humaine est créée.

9. Praeterea, illud, quod est forma tantum, statim est ens et unum ; et non indiget aliquo quod faciat ipsum ens et unum, ut dicit Philosophus in VIII *Metaph.* [1]. Sed anima indiget aliquo quod faciat ipsam entem [2] et unam, scilicet Deo creante. Ergo anima non est forma tantum.

10. Praeterea, agens ad hoc necessarium est ut reducat aliquid de potentia in actum. Sed reduci de potentia in actum competit solum illis in quibus est materia et forma. Si igitur anima non sit composita ex materia et forma, non indiget causa agente ; quod patet esse falsum.

11. Praeterea, Alexander [3] dicit in lib. *de Intellectu*, quod anima habet intellectum ylealem [4]. Yle autem dicitur prima materia. Ergo in anima est aliquid de prima materia.

12. Praeterea, omne quod est, vel est actus purus, vel potentia pura, vel compositum ex potentia et actu. Sed anima non est actus purus, quia hoc solius Dei est ; nec est potentia pura, quia sic non differret a prima materia. Ergo est composita ex potentia [5] et actu ; ergo non est forma tantum, cum forma sit actus.

13. Praeterea, omne quod individuatur, individuatur

[1] Ed. Didot, L. VII, c. VI, 5 ; t. II, p. 563, 22-27 : τὸ τί ἦν εἶναι εὐθὺς ἓν τί ἐστιν ὥσπερ καὶ ὄν τι.

[2] *Ens* est généralement pris substantivement au neutre, mais il y a exception, voir S. Thomas, éd. Vivès, t. XXIV, p. 631, avant-dern. ligne : *entes*.

[3] Alexandre d'Aphrodisias (IIme s. après J.-C.), un des plus célèbres commentateurs d'Aristote, a composé deux ouvrages : *De la nature de l'âme* et *De la fatalité et de la Liberté*.

[4] C'est le mot grec qu'on a latinisé.

[5] Je supprime le mot *pura*, qui doit avoir été introduit par erreur.

ex materia. Sed anima non individuatur ex materia in qua est, scilicet ex corpore : quia perempto corpore cessaret ejus individuatio. Ergo individuatur ex materia ex qua [1]. Habet ergo materiam partem sui.

14. Praeterea, agentis et patientis oportet esse aliquid commune, ut patet in I *de Gener.* [2]. Sed anima patitur a sensibilibus, quae sunt materialia ; nec est dicere, quod in homine sit alia substantia animae sensibilis et intellectualis. Ergo anima habet aliquid commune cum materialibus ; et ita videtur quod in se materiam habeat.

15. Praeterea, cum anima non sit simplicior quam Angelus, oportet quod sit in genere quasi species : hoc enim Angelo convenit. Sed omne, quod est in genere sicut species, videtur esse compositum ex materia et forma ; nam genus [3] se habet ut materia, differentia autem ut forma. Ergo anima est composita ex materia et forma.

16. Praeterea, forma communis [4] diversificatur in multis per divisionem materiae. Sed intellectualitas est quaedam forma communis non solum animabus, sed etiam Angelis. Ergo oportet quod etiam in Angelis et in animabus sit aliqua materia, per cujus divisionem hujusmodi forma distribuatur in multos.

17. Praeterea, omne quod movetur, habet materiam. Sed anima movetur : per hoc enim ostendit Augustinus [5], quod anima non est divinae naturae,

[1] Sous-entendu : *constituitur.*

[2] Voir l'objection 7.

[3] Le genre est quelque chose de potentiel et d'indéterminé, comme la matière.

[4] Forme commune à plusieurs individus.

[5] *Liber de Spiritu et Anima*, c. XL ; éd. MIGNE, P. L., t. XL.

quia est mutationi subjecta. Anima ergo est composita ex materia et forma.

Sed contra, omne compositum ex materia et forma habet formam. Si igitur anima est composita ex materia et forma, anima habet formam. Sed anima est forma. Ergo forma habet formam ; quod videtur impossibile, quia sic esset ire in infinitum [1].

Respondeo dicendum, quod circa hanc quaestionem diversimodo aliqui opinantur. Quidam dicunt, quod anima, et omnino omnis substantia praeter Deum, est composita ex materia et forma. Cujus quidem positionis primus auctor invenitur Avicebron [2], auctor libri *Fontis Vitae*. Hujus autem ratio est, quae etiam in objiciendo [3] est tacta, quod oportet, in quocumque inveniuntur proprietates materiae, inveniri materiam. Unde cum in anima inveniantur proprietates materiae, quae sunt recipere, subjicit, esse in potentia, e alia hujusmodi, arbitratur esse necessarium quod in anima sit materia. Sed haec ratio frivola est, et positio impossibilis [4].

Debilitas autem hujus rationis apparet ex hoc, quod recipere et subjici et alia hujusmodi non secun-

p. 809. Ce livre est faussement attribué à S. Augustin, comme le dira S. Thomas plus loin.

[1] Il faudrait reculer toujours, sans pouvoir jamais s'arrêter.

[2] Avicebron, surnom du philosophe juif, Ibn-Gebirol, de Saragosse (XI^me siècle). Il enseigna un panthéisme dérivé de Plotin, et eut une influence pernicieuse sur nombre de philosophes du moyen âge.

[3] Voir l'objection 6.

[4] Non seulement la preuve de l'adversaire n'a pas de force, mais sa thèse aboutit à une contradiction.

dum eamdem rationem conveniunt animae et materiae primae. Nam materia prima recipit aliquid cum transmutatione et motu. Et quia omnis transmutatio et motus reducitur ad motum localem, sicut ad primum et communiorem [1], ut probatur in VIII *Physic.*, relinquitur quod materia in illis tantum invenitur in quibus est potentia ad ubi [2] : hujusmodi autem sunt solum corporalia, quae loco circumscribuntur. Unde materia non invenitur nisi in rebus corporalibus, secundum quod philosophi de materia sunt locuti, nisi aliquis materiam sumere velit aequivoce [3]. Anima autem non recipit cum motu et transmutatione, imo per separationem a motu et a rebus mobilibus : secundum quod dicitur in VII *Physic.* [4], quod in quiescendo fit anima sciens et prudens. Unde etiam Philosophus dicit, III *de Anima* [5], quod intelligere dicitur pati alio modo quam sit in rebus corporalibus passio. Si quis ergo concludere velit animam esse ex materia compositam per hoc quod recipit vel patitur, manifeste ex aequivocaitone decipitur. Sic ergo manifestum est rationem praedictam esse frivolam.

[1] Ne pas confondre cette théorie fondée sur l'expérience avec les hypothèses cinétiques de la Physique moderne. Le Mouvement local (κίνησις κατὰ τόπον ou φορά = latio) n'est qu'une des six espèces du mouvement, mais s'est la première, sans laquelle les autres ne pourraient exister : cf. *Physique*, L. VIII, c. 7 et 9 ; éd. Didot, t. II, p. 356, 24 ss. et p. 363, 48 ss. ; c'est aussi l'espèce la plus commune, cf. *Physique*, L. IV, c. 1 ; éd. Didot, t. II, p. 284, 45.

[2] Ce qui est susceptible d'être localisé.

[3] Dans un sens métaphorique.

[4] L. VII, c. III ; éd. Didot, t. II, p. 338, 29 s. : τῷ γὰρ ἠρεμῆσαι καὶ στῆναι τὴν διάνοιαν ἐπίστασθαι καὶ φρονεῖν λέγομεν, belle justification de la vie contemplative.

[5] L. III, c. IV, 11 ; éd. Didot, t. III, p. 468, 13.

Quod etiam positio sit impossibilis, multipliciter manifestum esse potest. Primo quidem, quia forma materiae adveniens constituit speciem. Si ergo anima sit ex materia et forma composita, ex ipsa unione formae ad materiam animae, constituetur quaedam species in rerum natura. Quod autem per se habet speciem, non unitur alteri ad speciei constitutionem, nisi alterum ipsorum corrumpatur aliquo modo : sicut elementa uniuntur ad componendam speciem mixti [1]. Non igitur anima uniretur corpori ad constituendam, humanam speciem ; sed tota species humana consisteret in anima : quod patet esse falsum ; quia si corpus non pertineret ad speciem hominis, accidentaliter animae adveniret [2].

Non autem potest dici [3], quod secundum hoc nec manus est composita ex materia et forma, quia non habet completam speciem, sed est pars speciei : manifestum est enim quod materia manus non seorsum sua forma perficitur ; sed una forma est quae simul perficit materiam totius corporis et omnium partium ejus ; quod non posset dici de anima, si esset ex materia et forma composita. Nam prius oporteret materiam animae ordine naturae perfici per suam formam, et postmodum corpus perfici per animam ; nisi forte quis diceret, quod materia animae esset aliqua pars materiae corporalis ; quod est omnino absurdum.

[1] Dans le composé chimique, les éléments ne demeurent que virtuellement ; ils ont donc été détruits d'une certaine manière pour donner naissance au corps composé.

[2] Appel à l'unité substantielle de l'homme.

[3] S. Thomas prévoit immédiatement une fausse application de son principe et la réfute.

Item positio prima [1] ostenditur impossibilis ex hoc quod in omni composito ex materia et forma, materia se habet ut recipiens esse, non autem ut quo aliquid est : hoc enim proprium est formae. Si ergo anima sit composita ex materia et forma, impossibile est quod anima tota sit principium formale essendi corpori. Non igitur anima erit forma corporis, sed aliquid animae. Quidquid autem est illud, quod est forma hujus corporis, est anima. Non igitur illud, quod ponebatur compositum ex materia et forma, est anima, sed solum forma ejus.

Apparet etiam hoc esse impossibile alia ratione. Si enim anima est composita ex materia et forma, et iterum corpus, utrumque eorum habebit per se suam unitatem, et ita necessarium erit ponere aliquid tertium, quo uniatur anima corpori. Et hoc quidam sequentes praedictam positionem concedunt. Dicunt enim, animam uniri corpori mediante luce ; vegetabile quidem mediante luce coeli siderei ; sensibile vero mediante luce coeli chrystallini ; rationale vero mediante luce coeli empyrei : quae omnino fabulosa [2] sunt. Oportet enim immediate animam uniri corpori sicut actum potentiae, sicut patet in VIII *Metaph.* [3].

Unde manifestum fit quod anima non potest esse composita ex materia et forma ; non tamen excluditur quin in anima sit actus et potentia : nam potentia et actus non solum in rebus mobilibus, sed etiam in

[1] La doctrine d'Avicebron.

[2] Le mot n'est que juste dans sa sévérité.

[3] Ed. DIDOT, L. VII, c. VI, 3 ; t. II, p. 563, 9. Aristote montre que nous ne pouvons expliquer l'unité essentielle de l'homme qu'en appliquant la théorie de puissance et acte : τὸ μὲν ὕλη τὸ δὲ μορφή, καὶ τὸ μὲν δυνάμει τὸ δ' ἐνεργείᾳ.

immutabilibus [1] inveniuntur, et sunt communiora, sicut dicit Philosophus in VIII *Metaph.*, cum materia non sit in rebus immobilibus. Quomodo autem in anima actus et potentia inveniantur, sic considerandum est ex materialibus ad immaterialia procedendo. In substantiis enim ex materia et forma compositis tria invenimus : scilicet materiam, et formam, et ipsum esse [2] ; cujus quidem principium est forma : nam materia, ex hoc quod recipit formam, participat esse. Sic igitur esse consequitur ipsam formam. Nec tamen forma est suum esse, cum sit ejus principium. Et licet materia non pertingat ad esse nisi per formam, forma tamen, inquantum est forma [3], non indiget materia ad suum esse, cum ipsam formam consequatur esse ; sed indiget materia, cum sit talis forma, quae per se non subsistit [4]. Nihil ergo prohibet esse aliquam formam a materia separatam, quae habeat esse, et esse sit in hujusmodi forma. Ipsa enim essentia formae comparatur ad esse sicut potentia ad proprium actum.

Et ita in formis per se subsistentibus invenitur et potentia et actus, inquantum ipsum esse est actus formae subsistentis, quae non est suum esse. Si autem aliqua res sit, quae sit suum esse, quod proprium Dei est, non est ibi potentia et actus, sed actus purus. Et hinc est quod Boetius dicit in lib. *de Hebdomadibus* [5], quod in aliis, quae sunt post Deum, differt esse et

[1] Ce mot ne signifie pas ici immuable, mais immobile, comme il résulte du contexte.

[2] C'est encore l'affirmation de la distinction réelle entre l'essence, formée de la matière et de la forme, et l'existence.

[3] Adjonction nécessaire, car la plupart des formes ont besoin de matière pour subsister.

[4] Cette incidente explique le *talis forma*.

[5] Ed. Migne, P. L., t. LXIV, p. 1311.

quod est ; vel, sicut quidam dicunt, quod est et quo est [1]. Nam ipsum esse est quo aliquid est, sicut cursus est quo aliquis currit. Cum igitur anima sit quaedam forma per se subsistens, potest esse in ea compositio actus et potentiae, idest esse et quod est, non autem compositio materiae et formae.

Ad primum ergo dicendum, quod Boetius loquitur ibi de forma quae est omnino simplex, scilicet de divina essentia ; in qua cum nihil sit de potentia, sed sit actus purus, omnino subjectum esse non potest. Aliae autem formae simplices, etsi sint subsistentes, ut Angeli et anima, possunt tamen esse subjecta secundum quod habent aliquid de potentia, ex qua competit eis ut aliquid recipere [2] possint.

Ad secundum dicendum, quod ipsum esse est actus ultimus qui participabilis est ab omnibus : ipsum autem nihil participat ; unde si sit aliquid quod sit ipsum esse subsistens, sicut de Deo dicimus, nihil participare dicimus. Non autem est similis ratio de aliis formis subsistentibus, quas necesse est participare ipsum esse, et comparari ad ipsum ut potentiam ad actum ; et ita, cum sint quodammodo in potentia, possunt aliquid aliud participare.

Ad tertium dicendum, quod forma aliqua non solum comparatur ad ipsum esse ut potentia ad actum, sed etiam nihil prohibet unam formam comparari ad aliam ut potentiam ad actum, sicut diaphanum ad

[1] *Quod est* signifie la nature ou l'essence ; *quo est* signifie l'existence que S. Thomas désigne par l'infinitif *esse*, pris substantivement.

[2] On ne peut recevoir une perfection, qu'autant qu'on est en puissance à cette perfection.

lumen, et lumen ad colorem [1]. Unde si diaphaneitas esset forma separata per se subsistens, non solum esset susceptiva ipsius esse, sed etiam luminis. Et similiter nihil prohibet formas subsistentes, quae sunt Angeli et animae, non solum esse susceptivas ipsius esse, sed etiam aliarum perfectionum. Sed tamen quanto hujusmodi formae subsistentes perfectiores fuerint, tanto paucioribus participant ad sui perfectionem, utpote in essentia suae naturae plus perfectionis habentes.

Ad QUARTUM dicendum, quod licet animae humanae sint formae tantum, sunt tamen formae individuatae in corporibus, et multiplicatae numero secundum multiplicationem corporum ; unde nihil prohibet quin aliqua accidentia consequantur eas secundum quod sunt individuatae, quae non consequuntur totam speciem.

Ad QUINTUM dicendum, quod passio quae est in anima, quae attributiur intellectui possibili, non est de genere passionum quae attribuuntur materiae ; sed aequivoce dicitur passio utrobique, ut patet per Philosophum in III *de Anima* [2], cum passio intellectus possibilis consistat in receptione, secundum quod recipit aliquid immaterialiter. Et similiter actio intellectus agentis non est ejusdem modi cum actione formarum naturalium : nam actio intellectus agentis consistit in abstrahendo a materia ; actio vero agentium naturalium in imprimendo formas in materia. Unde ex hujusmodi actione et passione quae invenitur

[1] On voit la plasticité que S. Thomas prête à la théorie de puissance et acte.

[2] L. III, c. IV, 11 ; éd. DIDOT, t. III, p. 468, 13.

in anima, non sequitur quod anima sit composita ex materia et forma.

Ad sextum dicendum, quod recipere et subjici, et alia hujusmodi, alio modo animae conveniunt quam materiae primae ; unde non sequitur quod proprietates materiae in anima inveniantur.

Ad septimum dicendum, quod licet ignis inferni, a quo anima patitur, sit materialis et corporalis, non tamen anima patitur ab ipso materialiter, per modum scilicet corporum materialium ; sed patitur ab eo afflictionem spiritualem, secundum quod est instrumentum divinae justitiae judicantis.

Ad octavum dicendum, quod actio generantis terminatur ad compositum ex materia et forma, quia generans naturale [1] non nisi ex materia generat ; actio vero creantis non est ex materia ; unde non oportet quod actio creantis terminetur ad compositum ex materia et forma.

Ad nonum dicendum, quod ea quae sunt formae subsistentes, ad hoc quod sint unum et ens, non requirunt causam formalem, quia ipsae sunt formae ; habent tamen causam exteriorem, quae dat eis esse.

Ad decimum dicendum, quod agens per motum reducit aliquid de potentia in actum ; agens autem sine motu non reducit aliquid de potentia in actum, sed facit esse actu quod secundum naturam est in potentia ad esse ; et hujusmodi agens est creans.

Ad undecimum dicendum, quod intellectus ylealis, idest materialis, nominatur a quibusdam intellectus possibilis, non quia sit forma materialis, sed quia

[1] Par opposition à l'Auteur de la nature.

habet similitudinem cum materia [1], inquantum est in potentia ad formas intelligibiles, sicut materia ad formas sensibiles.

Ad duodecimum dicendum, quod licet anima non sit actus purus nec potentia pura, non tamen sequitur quod sit composita ex materia et forma, ut ex dictis [2] manifestum est.

Ad decimumtertium dicendum, quod anima non individuatur per materiam ex qua sit, sed secundum habitudinem ad materiam in qua est : quod qualiter possit esse, in quaestionibus praecedentibus [3] manifestum est.

Ad decimumquartum dicendum, quod anima sensitiva non patitur a sensibilibus, sed conjunctim [4] : sentire enim, quod est pati quoddam, non est animae tantum, sed organi animati.

Ad decimumquintum dicendum, quod anima non est in genere proprie quasi species, sed quasi pars speciei humanae ; unde non sequitur quod sit ex materia et forma composita.

Ad decimumsextum dicendum, quod intelligibilitas non convenit multis sicut una forma speciei distributa in multos secundum divisionem materiae, cum sit forma spiritualis et immaterialis ; sed magis diversificatur secundum diversitatem formarum : sive sint formae differentes specie, sicut homo et Angelus, sive

[1] S. Thomas s'efforce d'interpréter toujours dans un sens acceptable les expressions, même équivoques, adoptées par les anciens.
[2] Corps de l'article.
[3] Question *De spiritualibus creaturis*, art. 2 et 8.
[4] Conjointement avec le corps.

sint differentes numero solo, sicut animae diversorum hominum.

Ad decimumseptimum dicendum, quod anima et Angeli dicuntur spiritus mutabiles, prout possunt mutari secundum electionem ; quae quidem mutatio est de operatione in operationem : ad quam mutationem non requiritur materia ; sed ad mutationes naturales, quae sunt de forma ad formam, vel de loco ad locum.

ARTICULUS VII

Utrum Angelus et anima differant specie [1].

Septimo quaeritur, utrum Angelus et anima differant specie. Et videtur quod non. Quorum enim eadem est operatio propria et naturalis, illa sunt eadem secundum speciem : quia per operationem natura rei cognoscitur. Sed animae et Angeli est eadem operatio propria et naturalis, scilicet intelligere. Ergo anima et Angelus sunt ejusdem speciei.

2. Sed dicebatur, quod intelligere animae est cum discursu [2], intelligere vero Angeli est sine discursu ; et sic non est eadem operatio secundum speciem animae et Angeli. – Sed contra. Diversarum operationum secundum speciem non est eadem potentia. Sed nos per eamdem potentiam, scilicet per intellectum possibilem, intelligimus quaedam sine discursu, scilicet prima principia, quaedam vero cum discursu, scilicet conclusiones. Ergo intelligere cum discursu et sine discursu non diversificant speciem.

3. Praeterea, intelligere cum discursu et sine discursu videntur differre sicut esse in motu et esse in quiete : nam discursus est quidam motus intellectus de uno in aliud. Sed esse in motu et quiete non

[1] Cet article intéresse même le philosophe, car il permet d'étudier plus à fond la nature de l'âme humaine.

[2] Voir la définition de ce mot à l'objection suivante.

diversificant speciem : nam motus reducitur ad illud genus in quo est terminus motus, ut dicit Commentator in III *Physic.* [1] ; unde et Philosophus, ibidem, dicit quod *tot sunt species motus, quot et species entis sunt* [2] : scilicet, terminantis motum. Ergo nec intelligere cum discursu et sine discursu differunt secundum speciem.

4. Praeterea, sicut Angeli intelligunt res in Verbo, ita et animae beatorum [3]. Sed cognitio, quae est in Verbo, est sine discursu : unde Augustinus dicit, XV *de Trin* [4], quod in patria non erunt cogitationes volubiles [5]. Non ergo differt anima ab Angelo per intelligere cum discursu et sine discursu.

5. Praeterea, omnes Angeli non conveniunt in specie, ut a multis [6] ponitur ; et tamen omnes Angeli intelligunt sine discursu. Non ergo intelligere cum discursu et sine discursu facit diversitatem speciei in substantiis intellectuallbus.

6. Sed dicendum, quod etiam Angelorum alii perfectius aliis intelligunt. — Sed contra, magis et minus non diversificant speciem [7]. Sed intelligere perfectius et minus perfecte non differunt nisi per magis et minus. Ergo Angeli non differunt secundum

[1] Ed. de Venise, 1560, t. IV, p. 71.

[2] L. III, c. 1 ; éd. Didot, t. II, p. 273, 44.

[3] Le bonheur du ciel consiste à voir Dieu face à face, et en Dieu les êtres créés.

[4] L. XV, c. xvi, Ed. Migne, P. L., t. XLII, p. 1079.

[5] Allusion au vers de Virgile : Secumque *volutat*

Eventus belli varios. (*Enéide*, X, 159-160).

[6] Parmi lesquels S. Thomas, qui range chaque ange dans une espèce différente.

[7] Cet axiome signifie la discontinuité des espèces.

speciem per hoc quod magis perfecte vel minus perfecte intelligunt.

7. Praeterea, omnes animae humanae sunt ejusdem speciei, non tamen omnes aequaliter intelligunt. Non ergo est differentia speciei in substantiis intellectualibus per hoc quod est perfectius aut minus perfecte intelligere.

8. Praeterea, anima humana dicitur intelligere discurrendo, per hoc quod intelligit causam per effectum, et e converso. Sed hoc etiam contingit Angelis : dicitur enim in libro *de Causis* [1], quod intelligentia intelligit quod est supra se, quia est causatum ab ea ; et intelligit quod est sub se, quia est causa ejus. Ergo non differt Angelus ab anima per hoc quod est intelligere cum discursu et sine discursu.

9. Praeterea, quaecumque perficiuntur eisdem perfectionibus videntur esse eadem secundum speciem : nam proprius actus in propria potentia fit. Sed Angelus et anima perficiuntur eisdem perfectionibus, scilicet gratia, gloria [2] et caritate. Ergo sunt ejusdem speciei.

10. Praeterea, quorum est idem finis videtur esse eadem species : nam unumquodque ordinatur ad finem per suam formam, quae est principium speciei. Sed Angeli et animae est idem finis : scilicet beatitudo aeterna, ut patet per id quod dicitur quod filii resurrectionis erunt sicut Angeli in coelo [3], et Gregorius [4]

[1] *Liber de Causis*, ouvrage très en honneur auprès des Anciens, qui l'attribuaient à Aristote. S. Thomas en a indiqué la véritable origine : ce livre n'est qu'une adaptation arabe d'un ouvrage de Proclus, l'*Elementatio theologica*.

[2] Gloire : don de Dieu qui fait suite à la grâce dans le ciel.

[3] *S. Matt.*, c. XXII.

[4] S. Grégoire I, surnommé *le Grand* (540-604) pape, un des

dicit quod animae assumuntur ad ordines Angelorum [1]. Ergo Angelus et anima sunt ejusdem speciei.

11. Praeterea, si Angelus et anima specie differunt, oportet quod Angelus sit superior anima in ordine naturae ; et sic erit medius inter animam et Deum. Sed inter mentem nostram et Deum non est medium, sicut Augustinus dicit [2]. Ergo Angelus et anima non differunt specie.

12. Praeterea, impressio ejusdem imaginis in diversis non diversificat speciem ; imago enim Herculis in auro et in argento sunt ejusdem speciei. Sed tam in anima quam in Angelo est imago Dei. Ergo Angelus et anima non differunt specie.

13. Praeterea, quorum est eadem definitio, est eadem species. Sed definitio Angeli convenit animae ; dicit enim Damascenus [3], quod Angelus est *substantia incorporea, semper mobilis, arbitrio libera, Deo ministrans ; gratia, non natura, immobilitatem suscipiens.*

Pères de l'Eglise latine, réforma le chant d'église, a laissé des œuvres nombreuses, parmi lesquelles les *Dialogues*, les *Homélies* et les livres de *Morale*.

[1] *Homélies sur les Evangiles*. XXXIV ; éd. MIGNE, P. L., t. LXXVI, p. 1252. Les âmes des saints sont destinées à combler les vides formés par la défection des anges déchus.

[2] *De la Trinité*, L. XV, c. I ; éd. MIGNE, P. L., t. XLII, p. 1057. Ce ne sont pas les paroles mêmes de S. Augustin.

[3] *De orthodoxa Fide*, L. II, c. III ; éd. MIGNE, P. G., t. XCIV, p. 865 : οὐσία νοερά, ἀεικίνητος, αὐτεξούσιος, ἀσώματος, Θεῷ λειτουργοῦσα, κατὰ χάριν ἐν τῇ φύσει τὸ ἀθάνατον εἰληφυῖα. La version suivie par S. Thomas remplace par *non* le *in natura*. Le traducteur a lu : οὐ τῇ φύσει, au lieu de ἐν τῇ φύσει. Une autre faute de traduction est *immobilitatem* pour *immortalitatem ;* mais j'incline à croire que c'est une simple faute des éditeurs de S. Thomas, car le même texte sera allégué plus loin, art. 14, obj. 3, et cette fois contiendra bien le mot *immortalitatem*.

Haec autem omnia animae humanae conveniunt. Ergo anima et Angelus sunt ejusdem speciei.

14. Praeterea, quaecumque conveniunt in ultima differentia, sunt eadem specie : quia ultima differentia est constitutiva speciei. Sed Angelus et anima conveniunt in ultima differentia : in hoc, scilicet, quod est intellectuale esse ; quod oportet esse ultimam differentiam, cum nihil sit nobilius [1] in natura animae vel Angeli : semper enim ultima differentia est completissima. Ergo Angelus et anima non differunt specie.

15. Praeterea, ea quae non sunt in specie, non possunt specie differre. Sed anima non est in specie, sed magis est pars speciei. Ergo non potest specie differre ab Angelo.

16. Praeterea, definitio proprie competit speciei. Ea ergo quae non sunt definibilia non videntur esse in specie. Sed Angelus et anima non sunt definibilia, cum non sint composita ex materia et forma, ut supra [2] ostensum est ; in omni enim definitione est aliquid ut materia, et aliquid ut forma, ut patet per Philosophum in VII *Metaphys.* [3] : ubi ipse dicit, quod si species rerum essent sine materia, ut Plato posuit, non essent definibiles. Ergo Angelus et anima non proprie possunt dici specie differre.

17. Praeterea, omnis species constat ex genere et differentia. Genus autem et differentia in diversis

[1] La différence spécifique s'ajoute au genre qu'elle complète et détermine, comme l'acte à la puissance ; elle est donc ce qu'il y a de plus noble dans l'être.

[2] Article précédent et Question *De Spiritualibus creaturis*, art. 1.

[3] L. VII, c. VI, 3 ; éd. DIDOT, t. II, p. 563, 9.

fundantur : sicut genus hominis, quod est animal, in natura sensitiva ; et differentia ejus, quae est rationale, in natura intellectiva. In Angelo autem et anima non sunt aliqua diversa super quae genus et differentia fundari possint : essentia enim eorum est simplex forma ; esse autem eorum nec genus nec differentia esse potest. Philosophus enim probat in III *Metaph.* [1], quod ens nec est genus nec differentia [2]. Ergo Angelus et anima non habent genus et differentiam ; et ita non possunt specie differre.

18. Praeterea, quaecumque differunt specie, differunt per differentias contrarias. Sed in substantiis immaterialibus non est aliqua contrarietas : quia contrarietas est principium corruptionis. Ergo Angelus et anima non differunt specie.

19. Praeterea, Angelus et anima praecipue differre videntur per hoc quod Angelus non unitur corpori, anima vero unitur. Sed hoc non potest facere animam differre specie ab Angelo : corpus enim comparatur ad animam ut materia ; materia vero non dat speciem formae, sed magis e converso. Nullo igitur modo Angelus et anima differunt specie.

Sed contra, ea quae non differunt specie, sed numero, non differunt nisi per materiam. Sed Angelus et anima non habent materiam, ut ex superiori quaestione [3] manifestatur. Ergo si Angelus et anima non differunt specie, etiam numero non differunt ;

[1] Ed. Didot, L. II, c. III, 8 ; t. II, p. 493, 39 : οὐχ οἷόντε δὲ τῶν ὄντων οὔτε τὸ ἓν οὔτε τὸ ὂν εἶναι γένος, contre le réalisme que Hégel poussera jusqu'à ses dernières limites.

[2] L'être est une notion analogue, non univoque.

[3] Question *De Spiritualibus creaturis*, art. 1.

quod patet esse falsum. Relinquitur ergo quod differunt specie.

Respondeo dicendum, quod quidam dicunt animam humanam et Angelos ejusdem esse speciei, et hoc videtur primo posuisse Origenes ; volens enim vitare antiquorum haereticorum [1] errores, qui diversitatem rerum diversis attribuebant principiis, diversitatem boni et mali introducentes, posuit omnium rerum diversitatem ex libero arbitrio [2] processisse. Dixit enim, quod Deus fecit omnes creaturas rationales a principio aequales ; quarum quaedam, Deo adhaerentes, in melius profecerunt secundum modum adhaesionis ad Deum ; quaedam vero, a Deo per liberum arbitrium recedentes, in deterius ceciderunt secundum quantitatem recessus a Deo ; et sic quaedam earum sunt incorporatae corporibus coelestibus, quaedam vero usque ad malignitatem daemonum perversae sunt : cum tamen ex suae creationis principio essent omnes uniformes. Sed quantum ex ejus positione [3] videri potest, Origenes attendit ad singularum creaturarum bonum, praetermissa consideratione totius [4]. Sapiens tamen artifex in dispositione partium non considerat solum bonum hujus partis aut illius, sed multo magis bonum totius ; unde aedificator non facit omnes partes domus aeque

[1] Les Gnostiques professaient le dualisme, que Manès a rendu célèbre.

[2] Non seulement le mal serait causé par l'abus de la liberté chez les créatures, mais même la différenciation des êtres.

[3] Περὶ ἀρχῶν, L. I, c. VII et VIII ; éd. MIGNE, P. G. t. XI, p. 171 ss.

[4] Remarque profonde qui signale le point faible de l'audacieuse synthèse d'Origène.

pretiosas, sed magis et minus secundum quod congruit ad bonam dispositionem domus. Et similiter in corpore animalis non omnes partes habent oculi claritatem, quia esset animal imperfectum ; sed est diversitas in partibus animalis, ut animal possit esse perfectum [1]. Ita etiam Deus secundum suam sapientiam non omnia produxit aequalia ; sic enim imperfectum esset univeasum, cui multi gradus entium deessent. Simile igitur est quaerere in operatione Dei, quare unam creaturam fecerit alia meliorem, sicut quaerere, quare artifex in suo artificio partium diversitatem instituerit.

Hac igitur Origenis ratione remota, sunt aliqui ejus positionem imitantes, dicentes, omnes intellectuales substantias esse unius speciei, propter aliquas rationes quae in objiciendo sunt tactae. Sed ipsa positio videtur esse impossibilis. Si enim Angelus et anima ex materia et forma non componuntur, sed sunt formae tantum, ut in praecedenti quaestione [2] dictum est, oportet quod omnis differentia qua Angeli ab invicem distinguuntur, vel etiam ab anima, sit differentia formalis ; nisi forte poneretur quod Angeli etiam essent uniti corporibus, sicut et animae ; ut ex habitudine ad corpora differentia materialis in eis esse posset, sicut et de animabus dictum est supra [3]. Sed hoc non ponitur communiter [4], et si hoc poneretur, non proficeret ad hanc positionem : quia manifestum

[1] La perfection du tout suppose l'hétérogénéité, et par conséquent réclame l'imperfection relative de certaines parties.

[2] Question *De Spiritualibus creaturis*, art. 1.

[3] Question *De Spiritualibus creaturis*, art. 2, 3. et 5.

[4] Il y a des Pères de l'Eglise qui ont admis que les Anges avaient des corps, quoique différents des nôtres.

est quod illa corpora specie differrent ab humanis corporibus quibus animae uniuntur ; et diversorum corporum secundum speciem diversas perfectiones secundum speciem oportet esse. Hoc igitur dempto quod Angeli [1] sint formae corporum, si non sint compositi ex materia et forma, non remanet Angelorum ab invicem vel ab anima differentia nisi formalis. Formalis autem differentia speciem variat. Nam forma est quae dat esse rei. Et sic relinquitur quod non solum Angeli ab anima, sed ipsi etiam ab invicem specie differant.

Si quis autem ponat quod Angeli et anima sint ex materia et forma compositi, adhuc haec opinio [2] stare non potest. Si enim tam in Angelis quam in anima sit materia de se una (sicut omnium corporum inferiorum [3] est materia una, diversificata tantum secundum formam), oportebit etiam quod divisio illius materiae unius et communis sit principium distinctionis Angelorum ab invicem et ab anima. Cum autem de ratione materiae sit quod de se careat omni forma, non poterit intelligi divisio materiae ante receptionem formae, quae secundum materiae divisionem multiplicatur, nisi per dimensiones quantitativas ; unde Philosophus dicit in I *Phys.*, quod subtracta quantitate, substantia remanet indivisibilis. Quae autem componuntur ex materia dimensioni subjecta sunt corpora, et non solum corpori unita. Sic igitur Angelus et anima sunt corpora ; quod nullus

[1] Je supprime ici *non*, qui forme un contresens.
[2] L'unité d'espèce des anges et des âmes.
[3] Les Anciens admettaient que la matière première de tous les corps terrestres était la même, mais différait de celle des corps célestes.

sanae mentis dixit, praesertim cum probatum sit quod intelligere non potest esse actus corporis ullius. Si vero materia Angelorum et animae non sit una et communis, sed diversorum ordinum, hoc non potest esse nisi secundum ordinem ad formas diversas (sicut ponitur quod corporum coelestium et inferiorum non est una materia communis) et sic talis materiae differentia speciem faciet diversam.

Unde impossibile videtur quod Angeli et anima sint ejusdem speciei. Secundum autem quid specie differant, considerandum restat. Oportet autem nos in cognitionem substantiarum intellectualium per considerationem substantiarum materialium pervenire. In substantiis autem materialibus diversi gradus perfectionis naturae diversitatem speciei constituunt ; et hoc quidem facile patet, si quis ipsa genera materialium substantiarum consideret [1]. Manifestum est enim quod corpora mixta supergrediuntur ordine perfectionis elementa ; plantae autem corpora mineralia ; et animalia plantas ; et in singulis generibus, secundum gradum perfectionis naturalis, diversitas specierum invenitur. Nam in elementis [2] terra est infimum, ignis vero nobilissimum. Similiter autem in mineralibus [3] gradatim natura invenitur per diversas species proficere usque ad speciem auri [4]. In plantis etiam usque ad speciem arborum perfectarum, et in animalibus usque ad speciem hominis ; cum tamen

[1] Preuve d'induction.

[2] Les éléments se classent dans l'ordre suivant : la terre, l'eau, l'air et le feu.

[3] Corps mixtes.

[4] L'or est considéré comme le composé le plus parfait ; c'est à le reproduire que s'acharnent les alchimistes.

quaedam animalia sint plantis propinquissima, ut immobilia, quae habent solum tactum [1] ; et similiter plantarum quaedam sunt inanimatis propinquae, ut patet per Philosophum in libro *de Vegetabilibus ;* et propter hoc Philosophus dicit in VIII *Metaphys.* [2], quod species rerum naturalium sunt sicut species numerorum, in quibus unitas addita vel substracta variat speciem [3]. Ita igitur et in substantiis immaterialibus diversus gradus perfectionis naturae facit differentiam speciei ; sed quantum ad aliquid differenter se habet in substantiis immaterialibus et materialibus. Ubicumque enim est diversitas graduum, oportet quod gradus considerentur per ordinem ad aliquod unum principium. In substantiis igitur materialibus attenduntur diversi gradus speciem diversificantes in ordine ad primum principium, quod est materia ; et inde est quod primae species sunt imperfectiores, posteriores vero perfectiores, et per additionem se habentes ad primas : sicut mixta corpora habent speciem perfectiorem quam sint species elementorum, utpote habentes in se quicquid habent elementa, et adhuc amplius ; unde similis est comparatio plantarum ad corpora mineralia, et animalium ad plantas. In substantiis vero immaterialibus ordo graduum diversarum specierum attenditur, non quidem secundum comparationem ad materiam,

[1] Le tact est le sens fondamental, qui se retrouve même chez les animaux inférieurs, privés des autres sens.

[2] Ed. Didot, L. VII, c. III, 8 ; t. II, p. 561, 3-9 : εἰσί πως ἀριθμοὶ αἱ οὐσίαι : la discontinuité des espèces est comparée à celle des nombres.

[3] La nature apparaît comme continue ou discontinue, selon le point de vue choisi.

quam non habent, sed secundum comparationem ad primum agens, quod oportet esse perfectissimum ; et ideo prima species in eis est perfectior secunda, utpote similior primo agenti ; et secunda diminuitur a perfectione primae, et sic deinceps usque ad ultimam earum. Summa autem perfectio primi agentis in hoc consistit, quod in uno simplici [1] habet omnimodam bonitatem et perfectionem. Unde quanto aliqua substantia immaterialis fuerit primo agenti propinquior, tanto in sua natura simplici perfectiorem habet bonitatem suam, et minus indiget inhaerentibus formis ad sui completionem ; et hoc quidem gradatim producitur usque ad animam humanam, quae in eis tenet ultimum gradum, sicut materia prima in genere rerum sensibilium ; unde in sui natura non habet perfectiones intelligibiles [2], sed est in potentia ad intelligibilia, sicut materia prima ad formas sensibiles ; unde ad propriam operationem indiget ut fiat in actu formarum intelligibilium, acquirendo eas per sensitivas potentias a rebus exterioribus ; et cum operatio sensus sit per organum corporale, ex ipsa conditione suae naturae competit ei quod corpori uniatur, et quod sit pars speciei humanae, non habens in se speciem completam.

Ad primum ergo dicendum, quod intelligere Angeli et animae non est ejusdem speciei. Manifestum est enim, quod si formae, quae sunt principia operationum, differunt specie, necesse est et operationes

[1] La simplicité, c'est-à-dire l'absence de toute composition, est un des attributs divins.

[2] Les idées.

ipsas specie differre : sicut calefacere et infrigidare differunt secundum differentiam caloris et frigoris [1]. Species autem intelligibiles, quibus animae intelligunt, sunt a phantasmatibus abstractae ; et ita non sunt ejusdem rationis cum speciebus intelligibilibus quibus Angeli intelligunt, quae sunt eis innatae [2] ; secundum quod dicitur in lib. *de Causis* [3] quod omnis intelligentia est plena formis. Unde et intelligere hominis et Angeli non est ejusdem speciei. Ex hac differentia [4] provenit quod Angelus intelligit sine discursu, anima autem cum discursu ; quae necesse habet ex sensibilibus effectibus in virtutes causarum pervenire, et ab accidentibus sensibilibus in essentias rerum, quae non subjacent sensui.

Ad secundum dicendum, quod anima intellectualis principia et conclusiones intelligit per species a phantasmatibus abstractas ; et ideo non est diversum intelligere [5] secundum speciem.

Ad tertium dicendum, quod motus reducitur ad genus et speciem ejus ad quod terminatur motus : inquantum eadem forma est quae ante motum est tantum in potentia, in ipso motu medio modo inter actum et potentiam [6], et in termino motus in actu completo. Sed intelligere Angeli sine discursu non est secundum formam eadem specie : unde non oportet quod sit unitas speciei.

[1] Application de l'axiome : *motus specificatur a termino.*
[2] Innées ou naturelles, par opposition à acquises.
[3] Proposition X.
[4] Après avoir indiqué la différence fondamentale, S. Thomas en déduit l'autre, qui n'est qu'une conséquence de la première.
[5] Verbe pris substantivement.
[6] Le mouvement est une réalité changeante, intermédiaire entre les deux états de puissance et acte.

Ad QUARTUM dicendum, quod species rei judicatur secundum operationem competentem ei secundum propriam naturam ; non autem secundum operationem quae competit ei secundum participationem alterius naturae : sicut non judicatur species ferri secundum adustionem, quae competit ei prout est ignitum ; sic enim eadem judicaretur species ferri et ligni, quod etiam ignitum adurit. Dico autem, quod videre in Verbo est operatio supra naturam animae et Angeli, utrique conveniens secundum participationem superioris naturae, scilicet divinae, per illustrationem gloriae [1]. Unde non potest concludi quod Angeli et anima sint ejusdem speciei.

Ad QUINTUM dicendum, quod etiam in diversis Angelis non sunt species intelligibiles ejusdem rationis. Nam quanto substantia intellectualis est superior et Deo propinquior (qui omnia per unum, quod est sua essentia, intelligit) tanto formae intelligibiles in ipsa sunt magis elevatae, et virtuosiores ad plura cognoscenda. Unde dicitur in lib. *de Causis* [2], quod superiores intelligentiae intelligunt per formas magis universales ; et Dionysius [3] dicit, quod superiores Angeli habent scientiam magis universalem. Et ideo intelligere diversorum Angelorum non est ejusdem speciei, licet utrumque sit sine discursu ; quia intelligunt per species innatas, non aliunde acceptas.

Ad SEXTUM dicendum, quod magis et minus est dupliciter. Uno modo secundum quod materia eam-

[1] Secours surnaturel qui permet à l'âme du juste de contempler l'essence divine.

[2] Proposition X.

[3] *De coelesti Hierarchia*, c. XII ; éd. MIGNE, P. G. t. III, p. 292.

dem formam diversimode participat, ut lignum albedinem : et secundum hoc magis et minus non diversificat speciem. Alio modo secundum diversum gradum perfectionis formarum : et hoc diversificat speciem. Diversi enim colores specie sunt secundum quod magis et minus propinque se habent ad lucem ; et sic magis et minus in diversis Angelis invenitur.

Ad septimum dicendum, quod licet omnes animae non aequaliter intelligant, tamen omnes intelligunt per species ejusdem rationis, scilicet a phantasmatibus acceptas. Unde et hoc quod inaequaliter intelligunt, convenit ex diversitate virtutum sensitivarum, a quibus species abstrahuntur ; quod etiam provenit secundum diversam dispositionem corporum [1]. Et sic patet quod, secundum hoc, magis et minus non diversificant speciem, cum sequantur materialem diversitatem.

Ad octavum dicendum, quod cognoscere aliquid per alterum contingit dupliciter. Uno modo sicut cognoscere unum cognitum per aliud cognitum, ita quod sit distincta cognitio utriusque : sicut homo per principia cognoscit conclusionem, seorsum considerando utrumque. Alio modo sicut cognoscitur aliquid cognitum per speciem [2] qua cognoscitur : ut videmus lapidem per speciem lapidis quae est in oculo. Primo igitur modo cognoscere unum per alterum facit discursum, non autem secundo modo ; sed hoc modo Angeli cognoscunt causam per effectum, et effectum

[1] Il semble que S. Thomas n'admet entre les âmes aucune différence, même accidentelle, puisque les différence constatées peuvent s'expliquer par des différences organiques.

[2] Représentation interne.

per causam ; inquantum ipsa essentia Angeli est similitudo quaedam suae causae, et assimilat sibi suum effectum.

Ad nonum dicendum, quod perfectiones gratuitae conveniunt animae et Angelo per participationem divinae naturae ; unde dicitur [1] : *Per quem maxima et pretiosa nobis dona donavit, ut divinae naturae consortes*, etc. Unde per convenientiam in istis perfectionibus non potest concludi unitas speciei.

Ad decimum dicendum, quod ea, quorum unus est finis proximus et naturalis, sunt unum secundum speciem. Beatitudo autem aeterna est finis ultimus et supernaturalis. Unde ratio non sequitur.

Ad undecimum dicendum, quod Augustinus non intelligit nihil esse medium inter mentem nostram et Deum secundum gradum dignitatis et naturae, quia [2] una natura non sit alia nobilior ; sed quia mens nostra immediate a Deo justificatur, et in eo beatificatur : sicut si diceretur, quod aliquis miles simplex immediate est sub rege ; non quin alii superiores eo sint sub rege, sed quia nullus habet dominium super eum nisi rex.

Ad duodecimum dicendum, quod neque anima neque Angelus est perfecta imago Dei, sed solus Filius ; et ideo non oportet quod sint ejusdem speciei.

Ad decimumtertium dicendum, quod praedicta definitio non convenit animae eodem modo sicut Angelo. Angelus enim est substantia incorporea, quia non est corpus, et quia non est corpori unita ; quod de anima dici non potest.

[1] 2e *Ep. de S. Pierre*, c. I, 4.
[2] Dans le sens de *quasi*.

Ad decimumquartum dicendum, quod ponentes animam et Angelum unius speciei esse, in hac ratione maximam vim constituunt ; sed non necessario concludit : quia ultima differentia debet esse nobilior, non solum quantum ad naturae nobilitatem, sed etiam quantum ad determinationem ; quia ultima differentia est quasi actus respectu omnium praecedentium. Sic igitur intellectuale non est nobilissimum in Angelo vel anima, sed intellectuale sic vel illo modo ; sicut de sensibili patet : alias enim omnia bruta animalia essent ejusdem speciei.

Ad decimumquintum dicendum, quod anima est pars speciei, et tamen est principium dans speciem ; et secundum hoc quaeritur de specie animae.

Ad decimumsextum dicendum, quod licet sola species definiatur proprie, non tamen oportet quod omnis species sit definibilis. Species enim immaterialium rerum non cognoscuntur per definitionem vel demonstrationem, sicut cognoscitur aliquid in scientiis speculativis ; sed quaedam cognoscuntur per simplicem intuitum ipsarum. Unde nec Angelus proprie potest definiri : non enim scimus de eo quid est [1] ; sed potest notificari per quasdam negationes vel notificationes. Anima etiam definitur ut est corporis forma.

Ad decimumseptimum dicendum, quod genus et differentia possunt accipi dupliciter [2]. Uno modo

[1] Le sage intellectualisme de S. Thomas marque ici ses limites et se distingue du rationalisme. L'objet de notre intelligence consiste dans les essences matérielles, nous ne pouvons connaître les anges que par analogie.

[2] Distinction entre le point de vue réel et le point de vue logique.

secundum considerationem realem, prout considerantur a Metaphysico et Naturali [1] : et sic oportet quod genus et differentia super diversis naturis fundentur ; et hoc modo nihil prohibet dicere quod in substantiis spiritualibus non sit genus et differentia ; sed sint formae tantum, et species simplices. Alio modo secundum considerationem logicam : et sic genus et differentia non oportet quod fundentur super diversas naturas, sed supra unam naturam in qua consideratur aliquid proprium, et aliquid commune ; et sic nihil prohibet genus et differentias ponere in substantiis spiritualibus.

Ad decimumoctavum dicendum, quod naturaliter [2] loquendo de genere et differentia, oportet differentias esse contrarias : nam materia, super quam fundatur natura generis, est susceptiva contrariarum formarum. Secundum autem considerationem logicam, sufficit qualiscumque oppositio in differentiis ; sicut patet in differentiis numerorum, in quibus non est contrarietas ; et similiter est in spiritualibus substantiis.

Ad decimumnonum dicendum, quod licet materia non det speciem, tamen ex habitudine materiae ad formam attenditur natura formae.

[1] La Philosophie naturelle, dite aussi Physique, est ce qui correspond aujourd'hui à la Cosmologie et à la Psychologie.
[2] Au point de vue réel.

ARTICULUS VIII

Utrum anima rationalis tali corpori debuerit uniri, quale est corpus humanum [1].

Octavo quaeritur, utrum anima rationalis tali corpori debuerit uniri, quale est corpus humanum. Et videtur quod non. Anima enim rationalis est subtilissima formarum corpori unitarum. Terra autem est infima corporum [2]. Non ergo fuit conveniens quod corpori terreno uniretur.

2. Sed dicendum [3], hoc corpus terrenum ex hoc quod reductum est ad aequalitatem complexionis [4], similitudinem habere cum coelo, quod omnino caret contrariis [5], et sic nobilitatur, ut ei anima rationalis convenienter possit uniri. — Sed contra, si nobilitas corporis humani in hoc consistit quod corpori coelesti assimilatur, sequitur quod corpus coeleste nobilius sit. Sed anima rationalis nobilior est omni forma, cum capacitate sui intellectus omnia corpora transcendat.

[1] Il s'agit de la convenance du corps humain, cf. *Somme Théologique*, Ire Partie, question LXXVI, art. 5.

[2] La terre était considérée comme le dernier des quatre éléments.

[3] On voit que les objections 2 et 3 sont des instances successives de la première difficulté.

[4] Expression vague pour désigner l'harmonieux mélange des éléments qui forment le tempérament.

[5] Pour expliquer l'incorruptibilité des cieux.

Ergo anima rationalis magis deberet corpori coelesti uniri [1].

3. Sed dicendum, quod corpus coeleste nobiliori perfectione perficitur quam sit anima rationalis. — Sed contra, si perfectio corporis coelestis nobilior est anima rationali, oportet quod sit intelligens : quia quodcumque intelligens quolibet non intelligente nobilius est. Si igitur corpus coeleste aliqua substantia intellectuali perficitur, aut erit motor ejus tantum, aut erit forma [2]. Si tantum motor, adhuc remanet quod corpus humanum sit nobiliori modo perfectum quam corpus coeleste [3] : forma enim dat speciem ei cujus est forma, non autem motor. Unde etiam nihil prohibet aliqua, quae secundum sui naturam ignobilia sunt, esse instrumenta nobilissimi agentis. Si autem substantia intellectualis est forma corporis coelestis, aut hujusmodi substantia habet intellectum tantum, aut cum intellectu sensum et alias potentias. Si habet sensum et alias potentias, cum hujusmodi potentias necesse sit esse actus organorum, quibus indigent ad operandum, sequetur quod corpus coeleste sit corpus organicum : quod ipsius simplicitati et uniformitati et unitati repugnat. Si vero habet intellectum tantum a sensu nihil accipientem, hujusmodi substantia in nullo indigebit unione corporis : quia operatio intellectus non fit per organum corporale. Cum igitur unio corporis et animae non sit propter corpus, sed propter animam (quia materiae sunt propter formam, et non

[1] L'objectant se place dans l'hypothèse suivant laquelle les corps célestes sont animés.
[2] Dilemme.
[3] Ce qui est contre l'hypothèse.

e converso) sequetur quod intellectualis substantia non uniatur corpori coelesti ut forma.

4. Praeterea, omnis substantia intellectualis creata habet ex sui natura possibilitatem ad peccatum, quia posset averti a summo bono [1] quod est Deus. Si igitur aliae substantiae intellectuales uniantur corporibus coelestibus ut formae, sequitur quod peccare poterunt. Poena autem peccati mors est : idest separatio animae a corpore, et cruciatio [2] peccantium in inferno. Potuit ergo fieri quod corpora coelestia morerentur per separationem animarum, et quod animae in inferno retruderentur.

5. Praeterea, omnis intellectualis substantia capax est beatitudinis. Si ergo corpora coelestia sunt animata animabus intellectualibus, hujusmodi animae sunt capaces beatitudinis ; et sic in aeterna beatitudine non solum sunt Angeli et homines, sed etiam quaedam naturae mediae [3] ; cum tamen sancti Doctores tradant, societatem sanctorum [4] ex hominibus constare et Angelis.

6. Praeterea, corpus Adae proportionatum fuit animae rationali. Sed corpus nostrum dissimile est illi corpori : illud enim corpus ante peccatum fuit immortale et impassibile : quod nostra corpora non habent. Ergo hujusmodi corpora, qualia nos habemus, non sunt proportionata animae rationali.

7. Praeterea, nobilissimo motori debentur instru-

[1] Le péché n'est autre que l'action par laquelle la créature se détourne librement de sa fin dernière, qui est le souverain Bien.
[2] Châtiment.
[3] Intermédiaires entre l'homme et l'ange.
[4] Les Saints qui sont au Ciel.

menta optime disposita, et obedientia ad operationem. Anima autem rationalis est nobilior inter motores inferiores [1]. Ergo debetur sibi corpus maxime obediens ad suas operationes. Hujusmodi autem non est corpus quale nos habemus ; quia caro resistit spiritui [2], et anima propter pugnam concupiscentiarum distrahitur [3] hac atque illac. Non igitur anima rationalis tali corpori debuit uniri.

8. Praeterea, animae rationali contingit abundantia spirituum in corpore perfectibili ; unde cor hominis est calidissimum inter caetera animalia quantum ad virtutem generandi spiritus [4] ; quod significat ipsa corporis humani rectitudo, ex virtute caloris et spirituum proveniens. Convenientissimum igitur fuisset quod anima rationalis totaliter spirituali corpori fuisset unita.

9. Praeterea, anima est substantia incorruptibilis. Corpora autem nostra sunt corruptibilia. Non ergo convenienter talibus corporibus anima rationalis unitur.

10. Praeterea, anima rationalis unitur corpori ad speciem humanam constituendam. Sed melius conservaretur humana species, si corpus, cui anima unitur, esset incorruptibile ; non enim esset necessarium quod per generationem species conservaretur, sed in eisdem

[1] De ce monde inférieur qu'est la Terre.

[2] Expression tirée de saint Paul, *Epître aux Galates*, c. v, v. 17.

[3] Acception étymologique du mot : tirée en sens divers.

[4] Les Anciens, qui ignoraient la circulation du sang, croyaient que le cœur engendrait par sa chaleur propre les esprits animaux ; ces esprits ou vapeurs étaient ce qu'il y a de moins matériel dans l'animal, et par conséquent le principe de la vie.

secundum numerum [1] conservari posset. Ergo anima humana incorruptibilibus corporibus uniri debuit.

11. Praeterea, corpus humanum, ut sit nobilissimum inter inferiora corpora, debet esse simillimum corpori coelesti, quod est nobilissimum corporum. Sed corpus coeleste omnino caret contrarietate [2]. Ergo corpus humanum minimum debet habere de contrarietate. Corpora autem nostra non habent minimum de contrarietate ; alia enim corpora, ut lapidum et arborum, sunt durabiliora, cum tamen contrarietas sit principium dissolutionis. Non ergo anima rationalis debuit talibus corporibus uniri, qualia nos habemus.

12. Praeterea, anima est forma simplex. Formae autem simplici competit materia simplex. Debuit igitur anima rationalis alicui simplici corpori uniri [3], utpote igni vel aeri, vel alicui hujusmodi.

13. Praeterea, anima humana videtur cum principiis communionem habere ; unde antiqui philosophi posuerunt animam esse de natura principiorum, ut patet in I *de Anima* [4]. Principia autem corporum sunt elementa. Ergo si anima non sit elementum, neque ex elementis, saltem alicui corpori elementari debuit uniri, ut igni vel aeri, vel alicui aliorum.

14. Praeterea, corpora similium partium [5] minus

[1] L'espèce se maintiendrait alors dans les mêmes individus se conservant indéfiniment.

[2] Il n'y a pas, dans ces corps, jugés incorruptibles, de qualités contraires, car de telles contrariétés sont la condition de la corruption.

[3] Corps simple, un des quatre éléments de la Physique ancienne.

[4] L. I, c. II, 2 ; éd. DIDOT, t. III, p. 433, 28 et ss.

[5] Homogène, par opposition à hétérogène de la ligne suivante.

recedunt a simplicitate quam corpora dissimilium partium. Cum igitur anima sit forma simplex, magis debuit uniri corpori similium partium quam corpori dissimilium.

15. Praeterea, anima unitur corpori ut forma et ut motor. Debuit igitur anima rationalis, quae est nobilissima formarum, uniri corpori agillimo ad motum ; cujus contrarium videmus : nam corpora avium sunt agiliora ad motum, et similiter corpora multorum animalium quam corpora hominum.

16. Praeterea, Plato dicit [1], quod formae dantur a datore secundum merita [2] materiae, quae dicuntur materiae dispositiones. Sed corpus humanum non habet dispositionem respectu tam nobilis formae, ut videtur, cum sit grossum [3] et corruptibile. Non ergo anima debuit tali corpori uniri.

17. Praeterea, in anima humana sunt formae intelligibiles maxime particulatae [4] secundum comparationem ad substantias intelligibiles superiores. Sed tales formae competerent operationi corporis coelestis, quod est causa generationis et corruptionis horum particularium. Ergo anima humana debuit uniri corporibus coelestibus.

18. Praeterea, nihil movetur naturaliter dum est in suo ubi [5], sed solum quando est extra proprium

[1] *Dialogue des Lois*, c. XXXIV.

[2] Ne pas prendre ce mot dans son sens moral.

[3] Ce mot de basse latinité, qui a passé dans notre langue, vient de *grossus*, nom de la figue avant sa maturité.

[4] Nos idées sont moins largement représentatives que celles des Anges, v. art. 17.

[5] Un mouvement est dit naturel, quand le corps tend vers le lieu qui lui convient naturellement ; dès qu'il y est parvenu, il ne peut en être chassé que par une force étrangère,

ubi. Coelum autem movetur in suo ubi existens [1]. Ergo non movetur naturaliter. Movetur ergo ad ubi ab anima ; et ita habet animam sibi unitam.

19. Praeterea, enarrare est actus substantiae intelligentis. Sed *coeli enarrant gloriam Dei*, ut in Psalmo [2] dicitur. Ergo coeli sunt intelligentes ; et ita habent animam intellectivam.

20. Praeterea, anima est perfectissima formarum. Debuit ergo uniri perfectiori corpori. Corpus autem humanum videtur esse imperfectissimum : non enim habet arma ad defendendum vel impugnandum, neque operimenta, neque aliquid hujusmodi, quae natura corporibus aliorum animalium tribuit. Non igitur talis anima tali corpori debuit uniri.

Sed contra est quod dicitur [3] : *Deus de terra creavit hominem, et secundum imaginem suam fecit illum.* Sed opera Dei sunt convenientia : dicitur enim [4] : *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.* Ergo conveniens fuit ut anima rationalis, in qua est Dei imago, corpori terreno uniretur.

Respondeo dicendum, quod, cum materia sit propter formam [5], et non e converso, ex parte animae

c'est alors un mouvement violent. Dans la Physique moderne, on considère l'espace comme un récipient indéfini et homogène, le lieu naturel n'a donc plus de sens ; on a recours au principe de l'inertie.

[1] Puisque ce mouvement circulaire, qu'on lui suppose, le laisse toujours dans la même place.

[2] Psaume XVII, v. 1.

[3] *Ecclésiastique*, c. XVII, v. 1.

[4] *Genèse*, c. I, v. 3.

[5] S. Thomas commence par énoncer le principe qui éclairera toute la question.

oportet accipere rationem, quale debeat esse corpus cui unitur ; unde in II *de Anima* [1] dicitur, quod anima non solum est corporis forma et motor, sed etiam finis. Est autem ex superius disputatis quaestionibus [2] manifestum, quod ideo naturale est animae corpori uniri, quia cum sit infima in ordine intellectualium substantiarum (sicut materia prima est infima in ordine rerum sensibilium) non habet anima humana intelligibiles species sibi naturaliter inditas, quibus in operationem propriam exire possit, quae est intelligere, sicut habent superiores substantiae intellectuales ; sed est in potentia ad eas, cum sit sicut tabula rasa, in qua nihil est scriptum, ut dicitur in III *de Anima* [3]. Unde oportet quod species intelligibiles a rebus exterioribus accipiat mediantibus potentiis sensitivis, quae sine corporeis organis operationes proprias habere non possunt. Unde et animam humanam necesse est corpori uniri.

Si ergo propter hoc anima humana unibilis est corpori, quia indiget accipere species intelligibiles a rebus mediante sensu, necessarium est quod corpus, cui anima rationalis unitur, tale sit ut possit esse aptissimum ad repraesentandum intellectui species sensibiles, ex quibus in intellectu intelligibiles species resultent. Sic ergo oportet corpus, cui anima rationalis unitur, esse optime dispositum ad sentiendum. Sed cum plures sint sensus, unus tamen est qui est funda-

[1] L. II, c. IV, 3 ; éd. DIDOT, t. III, p. 448, 51.

[2] *De Spiritualibus creaturis*, art. 3.

[3] L. III, c. IV, 11 ; éd. DIDOT, t. III, p. 468, 16. Expression célèbre ; allusion aux tablettes de cire sur lesquelles les Anciens écrivaient avec un stylet, et qu'ils aplanissaient ensuite pour la fois suivante.

mentum aliorum, scilicet tactus, in quo principaliter tota natura sensitiva consistit ; unde et in II *de Anima* [1] dicitur, quod propter hunc sensum primo animal dicitur ; et inde est quod immobilitato hoc sensu, ut in somno accidit [2], omnes alii sensus immobilitantur ; et iterum omnes alii sensus non solum solvuntur ab excellentia [3] propriorum sensibilium [4], sicut visus a rebus multum fulgidis et auditus a maximis sonis ; sed etiam ab excellentia sensibilium secundum tactum, ut a forti calore vel frigore [5]. Cum igitur corpus cui anima rationalis unitur, debeat esse optime dispositum ad naturam sensitivam, necessarium est ut habeat convenientissimum organum sensus tactus : propter quod dicitur in II *de Anima* [6], quod hunc sensum habemus certiorem inter omnia animalia [7], et quod propter bonitatem hujus sensus etiam unus homo alio est habilior ad intellectuales operationes : molles [8] enim carne (qui sunt boni tactus) aptos mente videmus.

[1] L. II, c. II, 5 ; éd. Didot, t. III, p. 446, 7.

[2] Dans le sommeil, les sens sont immobilisés par le fait que l'impression extérieure ne franchit plus si aisément le seuil de la conscience.

[3] Allusion à ce fait d'expérience, que le sens est émoussé par un excitant trop fort, et la sensation abolie.

[4] Sensible propre : objet qui est immédiatement perçu par le sens et qui est atteint par un seul sens.

[5] Le froid et le chaud appartiennent à l'objet propre du tact, cependant ils agissent sur tous les autres sens, pour les émousser.

[6] L. II, c. IX, 2 ; éd. Didot, t. III, p. 456, 42 ; cf. *De partibus animalium*, l. II, c. XVI, éd. Didot, t. III, p. 249, 301 ; *De sensu et sensato*, c. IV, éd. Didot, t. III, p. 482, 12.

[7] Certains animaux peuvent nous être supérieurs pour tel ou tel sens ; il semble bien que le tact soit, chez nous, plus précis, sinon plus aiguisé.

[8] Délicats, sensibles.

Cum autem organum cujuslibet sensus non debeat habere in actu contraria [1], quorum sensus est perceptivus ; sed esse in potentia ad illa, ut possit ea recipere, quia recipiens debet esse denudatum a recepto [2] ; aliter necesse est hoc esse in organo tactus, et in organis aliorum sensuum. Organum enim visus, scilicet pupilla, caret omnino albo et nigro [3], et universaliter omni genere coloris ; et similiter est in auditu et in olfactu ; hoc autem in tactu accidere non potest. Nam tactus est cognoscitivus eorum ex quibus necesse est componi corpus animalis, scilicet caloris et frigoris, humidi et sicci [4] ; unde impossibile est quod organum tactus omnino sit denudatum a genere sui sensibilis ; sed oportet quod sit reductum ad medium [5], sic enim est in potentia ad contraria. Corpus ergo cui anima rationalis unitur, cum debeat esse convenientissimum ad sensum tactus, oportet quod sit maxime reductum ad medium per aequalitatem complexionis.

In quo apparet quod tota operatio inferioris naturae terminatur ad hominem sicut ad perfectissimum. Videmus enim operationem naturae procedere gradatim a simplicibus elementis, commiscendo ea,

[1] Il y a toujours deux contraires que perçoivent les sens : le froid et le chaud, le doux et l'amer, etc.

[2] C'est un principe qui sera expliqué plus loin, et qui sert à démontrer la spiritualité de l'âme.

[3] Nous ne considérons pas aujourd'hui le noir comme une couleur, mais comme l'absence de couleur.

[4] Les qualités actives et passives, appartenant en propre aux éléments, se retrouvent à quelque degré dans tous les corps composés.

[5] Le corps n'éprouve aucune sensation thermique, s'il est en contact avec un autre corps à la même température ; mais il sentira le plus chaud et le plus froid.

quousque perveniatur ad perfectissimum commixtionis modum, qui est in corpore humano. Hanc igitur oportet esse dispositionem corporis cui anima rationalis unitur, ut scilicet sit temperatissimae complexionis.

Si quis autem considerare velit etiam particulares [1] humani corporis dispositiones, ad hoc inveniet ordinatas, ut homo sit optimi sensus. Unde, quia ad bonam habitudinem potentiarum sensitivarum interiorum [2], puta imaginationis et memoriae, et cogitativae virtutis, necessaria est bona dispositio cerebri, ideo factus est homo habens majus cerebrum inter omnia animalia, secundum proportionem suae quantitatis [3]; et ut liberior sit ejus operatio, habet caput sursum positum : quia solus homo est animal rectum, alia vero animalia curva incedunt ; et ad hanc rectitudinem habendam et conservandam necessaria fuit abundantia caloris in corde, per quam multi spiritus [4] generentur, ut per caloris abundantiam et spirituum, corpus possit in directum sustineri : cujus signum est quod in senio incurvatur homo, cum calor naturalis debilitatur.

Et per istum modum [5] ratio dispositionis humani corporis est assignanda quantum ad singula quae sunt homini propria ; sed tamen considerandum est, quod

[1] Après l'argument d'ensemble, les preuves de détail.

[2] Les sens internes sont au nombre de 4 : le sens commun, l'imagination, la mémoire et la cogitative ou estimative.

[3] Le poids du cerveau ne doit être considéré que par rapport au poids total de l'animal ; cette supériorité, vraie dans son ensemble, dont abusent certains matérialistes contemporains, n'embarrasse nullement le spiritualisme de S. Thomas.

[4] Voir la note de l'objection 8.

[5] C'est-à-dire en vue de la possibilité de sens supérieurs.

in his quae sunt ex materia, sunt quaedam dispositiones in ipsa materia, propter quas talis materia eligitur ad hanc formam ; et sunt aliquae quae consequuntur ex necessitate materiae, et non ex electione agentis : sicut ad faciendam serram artifex eligit duritiem in ferro, ut sit serra utilis ad secandum ; sed quod acies ferri hebetari possit et fieri rubiginosa, hoc accidit ex necessitate materiae. Magis enim artifex eligeret materiam ad quam hoc non consequeretur, si posset inveniri ; sed quia inveniri non potest, propter hujusmodi defectus consequentes non praetermittit ex hujusmodi materia convenienti facere opus [1]. Sic igitur et in corpore humano contingit, quod enim taliter sit commixtum et secundum partes dispositum, ut sit convenientissimum ad operationes sensitivas, est electum in hac materia a factore hominis ; sed quod hoc corpus sit corruptibile, fatigabile, et hujusmodi defectus habeat, consequitur ex necessitate materiae. Necesse est enim corpus sic mixtum ex contrariis subjacere talibus defectibus. Nec potest obviari per hoc quod Deus potuit aliter facere [2] : quia in institutione naturae non quaeritur quid Deus facere potuit, sed quid rerum natura patitur ut fiat, secundum Augustinum *super Genesim ad litteram* [3].

Sciendum tamen est, quod in remedium horum

[1] Sage principe de l'optimisme de S. Thomas, bien plus rationnel et plus mesuré que celui de Leibnitz.

[2] La toute-puissance divine est limitée par la contradiction : Dieu ne peut pas choisir une matière sans les inconvénients qui lui sont essentiels.

[3] *Super Genesim ad litteram*, L. II, c. 1 ; éd. Migne, P. L., t. XXXIV, p. 263.

defectuum Deus homini in sua institutione contulit auxilium justitiae originalis [1], per quam corpus esset omnino subditum animae, quamdiu anima Deo subderetur ; ita quod nec mors nec aliqua passio vel defectus homini accideret, nisi prius anima separaretur a Deo. Sed per peccatum anima recedente a Deo, homo privatus est hoc beneficio, et subjacet defectibus secundum quod natura materiae requirit.

Ad primum ergo dicendum, quod licet anima sit subtilissima formarum, inquantum est intelligens ; quia tamen, cum sit infima in genere formarum intelligibilium, indiget corpori uniri, quod fit mediante complexione, ad hoc quod per sensus species intelligibiles possit acquirere, necessarium fuit quod corpus cui unitur, haberet plus in quantitate de gravibus elementis, scilicet terra et aqua. Cum enim ignis sit efficacissimae virtutis in agendo, nisi secundum quantitatem inferiora elementa [2] excederent, non posset fieri commixtio, et maxime reducta ad medium ; ignis enim alia elementa consumeret. Unde in II *de Generatione*, Philosophus dicit, quod in corporibus mixtis materialitater abundant plus terra et aqua [3].

Ad secundum dicendum, quod anima rationalis unitur corpori tali, non quia est simile coelo, sed quia est aequalis [4] commixtionis ; sed ad hoc sequitur aliqua similitudo ad coelum per elongationem a contrariis. Sed tamen, secundum opinionem Avicennae [5],

[1] La doctrine surnaturelle vient ajouter sa solution, plus satisfaisante encore que la solution naturelle.
[2] La terre et l'eau.
[3] Cette Physique ne présente pas grand intérêt.
[4] Dans le sens d'harmonieux.
[5] Avicenne (980-1037), le plus célèbre des médecins arabes,

unitur tali corpori proprie propter similitudinem coeli : ipse enim voluit inferiora a superioribus causari, ut scilicet corpora inferiora causarentur a corporibus coelestibus ; et cum pervenirent ad similitudinem corporum coelestium per aequalitatem complexionis, sortirentur formam similem corpori coelesti, quod ponitur esse animatum.

Ad tertium dicendum, quod de animatione corporum coelestium est diversa opinio et apud philosophos, et apud fidei doctores. Nam apud philosophos Anaxagoras [1] posuit intellectum agentem esse omnino immixtum et separatum, et corpora coelestia esse inanimata ; unde etiam damnatus ad mortem [2] dicitur esse propter hoc quod dixit, solem esse quasi lapidem ignitum [3], ut Augustinus narrat in libro *de Civitate Dei* [4]. Alii vero philosophi posuerunt corpora coelestia esse animata. Quorum quidam dixerunt Deum esse animam coeli, quod fuit ratio idolatriae, ut scilicet coelo et corporibus coelestibus cultus divinus attribueretur. Alii vero ut Plato et Aristoteles, licet ponerent corpora coelestia esse animata, ponebant tamen Deum esse aliquid superius, ab anima coeli omnino separatum. Apud

vécut en Perse, son érudition fut immense et son influence fut grande au moyen âge.

[1] Anaxagore (500-428) enseigna trente ans la philosophie à Athènes. Il se dégagea du matérialisme de ses devanciers et reconnut que le monde provenait d'un principe intelligent (νοῦς) qui a tout ordonné et organisé. Il expliqua les éclipses, la lune lui apparaissait habitée, le soleil était un peu plus grand que le Péloponèse.

[2] Il put se retirer à Lampsaque.

[3] Ce n'était qu'un prétexte mis en avant par les ennemis de Périclès, son disciple.

[4] L. XVIII, c. 41 ; éd. Migne, P. L., t. XLI, p. 601.

Doctores etiam fidei, Origenes [1] et sequaces ipsius posuerunt corpora coelestia esse animata. Quidam vero posuerunt ea inanimata, ut Damascenus ponit [2] : quae etiam positio apud modernos theologos est communior ; quod Augustinus relinquit sub dubio, II *super Genes. ad litteram* [3], et in libro *Enchiridion* [4]. — Hoc igitur pro firmo tenentes, quod corpora coelestia ab aliquo intellectu moventur, saltem separato, propter argumenta utramque partem sustinentes [5], dicamus, aliquam substantiam intellectualem esse perfectionem corporis coelestis ut formam, quae quidem habet solam potentiam intellectivam, non autem sensitivam, ut ex verbis Aristotelis accipi potest in II *de Anima*, et in XI *Metaphys.* [6] ; quamvis Avicenna ponat, quod anima coeli cum intellectu etiam habeat imaginationem [7]. Si autem habet intellectum tantum, unitur tamen corpori ut forma, non propter operationem intellectualem, sed propter executionem virtutis activae, secundum quam potest adipisci divinam similitudinem in causando per motum coeli.

[1] Περὶ ἀρχῶν, c. VII ; éd. MIGNE, P. G., t. XI, p. 172 s. Origène s'appuie sur un texte de Job qu'il interprète trop littéralement.

[2] *De la foi orthodoxe*, L. II, c. VI ; éd. MIGNE, P. G., t. XCIV, p. 885. Damascène montre que les textes scripturaires, allégués par les adversaires, doivent s'entendre métaphoriquement.

[3] *Super Genesim ad litteram*, c. XVIII ; éd. MIGNE, P. L., t. XXXIV, p. 280. S. Augustin promet de trancher la question plus tard.

[4] *Enchiridion*, sive *De Fide, Spe et Caritate*, c. LVIII ; éd. MIGNE, P. L., t. XL, p. 260.

[5] *Sustinentes*, est opposé à *pro firmo tenentes*.

[6] L. X, c. I ; éd. DIDOT, t. II, p. 585, 10.

[7] L'imagination, faculté organique.

Ad QUARTUM dicendum, quod licet secundum naturam suam omnes substantiae intellectuales creatae possint peccare, tamen ex electione divina et praedestinatione per auxilium gratiae plures conservatae sunt ne peccarent : inter quas posset [1] aliquis ponere animas corporum coelestium ; et praecipue si daemones, qui peccaverunt, fuerunt inferioris ordinis [2], secundum Damascenum [3].

Ad QUINTUM dicendum, quod si corpora coelestia sunt animata, animae eorum pertinent ad societatem Angelorum. Dicit enim Augustinus in *Enchir* [4]. *: Nec illud quidem certum habeo, utrum ad eamdem societatem*, scilicet Angelorum, *pertineat sol et luna, et cuncta sidera ; quamvis nonnullis lucida esse corpora, non tamen sensitiva vel intellectiva, videantur* [5].

Ad SEXTUM dicendum, quod corpus Adae fuit proportionatum animae humanae, ut dictum est, non solum secundum quod requirit natura, sed secundum quod contulit gratia : qua quidem gratia privamur, natura manente eadem.

Ad SEPTIMUM dicendum, quod pugna, quae est in homine ex contrariis concupiscentiis, etiam ex necessitate materiae provenit : necesse enim fuit, si homo

[1] Ce subjonctif montre que S. Thomas parle d'une pure possibilité, en une question de fait qui nous échappe entièrement.

[2] Il semble donc que ce serait les Anges supérieurs qui auraient soin des astres.

[3] *De fide orthodoxa*, L. II, c. IV ; éd. MIGNE, P. G., t. XCIV, p. 874. Les avis des Pères sont très partagés : Lucifer est donné comme ayant appartenu à l'ordre des Séraphins.

[4] *Enchiridion*, c. LVIII ; éd. MIGNE, P. L., t. XL, p. 260.

[5] On voit donc que la Tradition ecclésiastique n'enseigne rien sur ce point ; elle manifeste plutôt un affranchissement progressif des préjugés païens.

haberet sensum, quod sentiret delectabilia, et quod eum sequeretur concupiscentia delectabilium, quae plerumque repugnat rationi [1]. Sed contra hoc etiam homini fuit datum remedium per gratiam in statu innocentiae, ut scilicet inferiores vires in nullo contra rationem moverentur ; sed hoc homo perdidit per peccatum.

Ad octavum dicendum, quod spiritus, licet sint vehicula virtutum, non tamen possunt esse organa sensuum ; et ideo non potuit corpus hominis ex solis spiritibus constare.

Ad nonum dicendum quod corruptibilitas est ex defectibus qui consequuntur corpus humanum ex necessitate materiae ; et maxime post peccatum, quod subtraxit auxilium gratiae.

Ad decimum dicendum, quod quid melius sit, requirendum est in his quae sunt propter finem, non autem in his quae ex necessitate materiae proveniunt. Melius enim esset quod corpus animalis esset incorruptibile, si hoc secundum naturam pateretur talis materia qualem forma animalis requirit.

Ad undecimum dicendum, quod ea quae sunt maxime propinqua elementis, et plus habent de contrarietate, ut lapides et metalla, magis durabilia sunt, quia minor est in eis harmonia, unde non ita de facili solvuntur : eorum enim quae subtiliter proportionantur, facile solvitur harmonia. Nihilominus tamen in animalibus causa longitudinis vitae est ut humidum

[1] Cette lutte entre les puissances inférieures et la raison aurait également existé dans l'état de nature pure ; il est donc périlleux d'en tirer argument pour prouver la chute originelle.

non sit facile dessiccabile vel congelabile ; et calidum non sit facile extinguibile : quia vita in calido et humido consistit. Hoc autem in homine invenitur secundum aliquam mensuram, quam requirit complexio reducta ad medium; unde quaedam sunt in homine durabiliora, et quaedam minus durabilia : et secundum hoc quidam homines durabiliores sunt aliis.

Ad duodecimum dicendum, quod corpus hominis non potuit esse corpus simplex [1] : nec corpus coeleste potuit esse propter passibilitatem organi sensus, et praecipue tactus ; neque corpus simplex elementare : quia in elemento sunt contraria in actu ; corpus autem humanum oportet esse reductum ad medium.

Ad decimumtertium dicendum, quod antiqui naturales [2] existimaverunt quod oporteret animam, quae cognoscit omnia, similem esse actu omnibus ; et ideo ponebant eam esse de natura elementi [3], quod ponebant principium ex quo omnia constare dicebant, ut sic anima esset similis omnibus, ut omnia cognosceret. Aristoteles autem postmodum ostendit quod anima cognoscit omnia, inquantum est similis omnibus in potentia, non in actu. Unde oportet corpus cui unitur, non esse in extremo, sed in medio, ut sic sit in potentia ad contraria.

Ad decimumquartum dicendum, quod quamvis anima sit simplex in essentia, est tamen in virtute

[1] On voit que dans la Physique ancienne il y avait une double sorte de corps simple : le corps céleste et l'élément.

[2] Il s'agit des premiers philosophes de la Grèce, les Ioniens, qui étaient matérialistes.

[3] Ces philosophes, ne connaissant que la cause matérielle, croyaient découvrir le principe de toute chose dans l'eau, la terre, l'air ou le feu. Empédocle fit la synthèse de ces doctrines, d'où la théorie des quatre éléments.

multiplex ; et tanto magis, quanto fuerit perfectior ; et ideo requirit corpus organicum quod sit dissimilium partium.

Ad decimumquintum dicendum, quod anima non unitur corpori propter motum localem ; sed magis motus localis hominis, sicut et aliorum animalium, ordinatur ad conservationem corporis uniti animae ; sed anima unitur corpori propter intelligere, quod est propria et principalis ejus operatio ; et ideo requirit quod corpus unitum animae rationali sit optime dispositum ad serviendum animae in his quae sunt necessaria ad intelligendum ; et quod de agilitate et de aliis hujusmodi habeat quantum talis dispositio patitur.

Ad decimumsextum dicendum, quod Plato ponebat formas rerum per se subsistentes ; et quod participatio formarum, a materiis est propter materias ut perficiantur, non autem propter formas, quae per se subsistunt ; et ideo sequebatur quod formae darentur materiis secundum merita earum. Sed secundum sententiam Aristotelis, formae naturales non per se subsistunt ; unde unio formae ad materiam non est propter materiam, sed propter formam. Non igitur quia materia est sic disposita, talis forma sibi datur ; sed ut forma sit talis oportuit materiam sic disponi ; et sic supra dictum est, quod corpus hominis dispositum est secundum quod competit tali formae.

Ad decimumseptimum dicendum, quod corpus coeleste, licet sit causa particularium quae generantur et corrumpuntur, est tamen eorum causa ut agens commune [1] ; propter quod sub eo requiruntur deter-

[1] On voit que, pour S. Thomas, les astres n'ont sur les

minata agentia ad determinatas species ; unde motor corporis coelestis non oportet quod habeat formas particulares, sed universales ; sive sit anima, sive motor separatus [1]. Avicenna tamen posuit [2], quod oportebat animam coeli habere imaginationem, per quam particularia comprehenderet. Cum enim sit causa motus coeli, secundum quem revolvitur coelum in hoc ubi et in illo, oportet animam coeli, quae est causa motus, cognoscere hic et nunc : et ita oportet quod habeat aliquam potentiam sensitivam. Sed hoc non est necessarium. Primo quidem, quia motus coelestis est semper uniformis, et non recipit impedimentum, et ideo universalis conceptio sufficit ad causandum talem motum : particularis enim conceptio requiritur in motibus animalium propter irregularitatem motus, et impedimenta quae possunt provenire. Deinde, quia etiam substantiae intellectuales superiores possunt particularia cognoscere sine potentia sensitiva, sicut alibi ostensum est.

Ad DECIMUMOCTAVUM dicendum, quod motus coeli est naturalis propter principium passivum sive receptivum motus, quia tali corpori competit naturaliter talis motus ; sed principium activum hujus motus est aliqua substantia intellectualis. Quod autem dicitur quod nullum corpus in suo ubi existens movetur naturaliter, intelligitur de corpore mobili motu recto [3], quod mutat locum secundum totum, non

corps terrestres qu'une influence générale et que la détermination des phénomènes particuliers appartient aux causes terrestres ; c'est la Physique moderne commençant à remplacer l'astrologie.

[1] La question n'est donc pas tranchée.

[2] *Métaphysique*, L. X, c. I.

[3] Mouvement rectiligne.

solum ratione, sed etiam subjecto. Corpus autem quod circulariter movetur, totum quidem non mutat locum subjecto, sed ratione tantum ; unde nunquam est extra suum ubi.

Ad decimumnonum dicendum, quod probatio illa frivola est, licet Rabbi Moyses eam ponat [1]. Quod si enarrare proprie accipitur, cum dicitur : *Coeli enarrant gloriam Dei*, oportet quod coelum non solum habeat intellectum, sed etiam linguam. Dicuntur ergo coeli enarrare gloriam Dei, si ad litteram exponatur [2], inquantum ex eis manifestatur hominibus gloria Dei ; per quem modum etiam creaturae insensibiles Deum laudare dicuntur.

Ad vicesimum dicendum, quod alia animalia habent aestimativam naturalem determinatam ad aliqua certa ; et ideo sufficienter potuit eis provideri a natura aliquibus certis auxiliis ; non autem homini, qui propter rationem est infinitarum conceptionum ; et ideo loco omnium auxiliorum quae alia animalia naturaliter habent, habet homo intellectum, qui est species specierum [3], et manus, quae sunt organum organorum, per quas potest sibi praeparare omnia necessaria.

[1] On voit l'estime de S. Thomas pour Maimonide, à moins que ce ne soit de l'ironie.

[2] Dans le sens littéral, par opposition au sens spirituel.

[3] Belle expression pour désigner le miroir où se réfléchissent tous les objets.

ARTICULUS IX

Utrum anima uniatur materiae corporali per medium [1].

Nono quaeritur, utrum anima uniatur materiae corporali per medium. Et videtur quod sic. Quia in lib. *de Spiritu et Anima* [2] dicitur, quod anima habet vires quibus miscetur corpori. Sed vires animae sunt aliud quam ejus essentia. Ergo anima unitur corpori per aliquod medium.

2. Sed dicendum, quod anima unitur corpori mediantibus potentiis, inquantum est motor, sed non inquantum est forma. — Sed contra, anima est forma corporis, inquantum est actus ; motor autem est, inquantum est principium operationis. Principium vero operationis est inquantum est actus, quia unumquodque agit secundum quod actu est. Ergo secundum idem anima est forma corporis et motor. Non ergo est distinguendum de anima secundum quod est motor corporis vel forma.

3. Praeterea, anima, ut est motor corporis, non unitur corpori per accidens ; quia sic ex anima et corpore non fieret unum per se [3]. Ergo unitur ei per se. Sed quod unitur alicui per seipsum, unitur ei sine

[1] Y a-t-il un intermédiaire entre le corps et l'âme?

[2] C. x ; éd. Migne, P. L., t. XL, p. 785. *Spiritus* désigne ici une force intermédiaire entre le corps et l'esprit.

[3] Unité substantielle.

medio. Non ergo anima, inquantum est motor, unitur corpori per medium.

4. Praeterea, anima unitur corpori ut motor, inquantum est principium operationis. Sed operationes animae non sunt animae tantum, sed compositi, ut dicitur in I *de Anima* [1]; et sic inter animam et corpus non cadit aliquod medium quantum ad operationes. Non ergo anima unitur corpori per medium inquantum est motor.

5. Praeterea, videtur quod etiam uniatur ei per medium, inquantum est forma. Forma enim non unitur cuilibet materiae, sed propriae. Fit autem materia propria hujus formae vel illius per dispositiones proprias, quae sunt propria accidentia rei : sicut calidum et siccum sunt propria accidentia ignis. Ergo forma unitur materiae mediantibus propriis accidentibus. Sed propria accidentia animatorum sunt potentiae animae. Ergo anima unitur corpori ut forma mediantibus potentiis.

6. Praeterea, animal est movens seipsum. Movens autem seipsum dividitur in duas partes, quarum una est movens, et alia est mota ; ut probatur in VIII *Phys.* [2]. Pars autem movens est anima. Sed pars mota non potest esse materia sola ; quia quod est in potentia tantum, non movetur, ut dicitur in V *Phys.* [3] et ideo corpora gravia et levia, licet habeant in seipsis

[1] L. I, c. IV, 12 ; éd. DIDOT, t. III, p. 439, 52.

[2] L. VIII, c. IV ; éd. DIDOT, t. II, p. 348, 26 : δεῖ διαλαβεῖν αὐτὸ τὸ κινοῦν καὶ τὸ κινούμενον, d'où l'on déduit que tout être en mouvement est composé, donc imparfait ; l'être parfait doit donc être immobile, ce qui condamne tout panthéisme évolutionniste.

[3] L. V, c. I, 8 ; éd. DIDOT, t. II, p. 309, 17.

motum, non tamen movent seipsa [1] ; quia dividuntur solum in materiam et formam, quae non potest esse mota. Relinquitur ergo quod animal dividatur in animam, et aliquam partem quae sit composita ex materia et forma ; et sic sequitur quod anima uniatur materiae corporali mediante aliqua forma.

7. Praeterea, in definitione cujuslibet formae ponitur propria materia ejus. Sed in definitione animae, inquantum est forma, ponitur corpus physicum organicum potentia vitam habens, ut patet in II *de Anima* [2]. Ergo anima unitur hujusmodi corpori ut propriae materiae. Sed hoc non potest esse nisi per aliquam formam : scilicet quod sit aliquod corpus physicum organicum potentia vitam habens. Ergo anima unitur materiae mediante aliqua forma primo materiam perficiente.

8. Praeterea, dicitur [3] : *Formavit Deus hominem de limo terrae, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae.* Spiraculum autem vitae est anima. Ergo aliqua forma praecedit in materia unionem animae ; et sic anima mediante alia forma unitur materiae corporali.

9. Praeterea, secundum hoc formae uniuntur materiae quod materia est in potentia ad eas. Sed materia per prius est in potentia ad formas elementorum quam ad alias formas. Ergo anima et aliae formae non uniuntur materiae nisi mediantibus formis elementorum.

[1] On dit, en français, que la pierre abandonnée à elle-même *se meut* vers le centre de la terre, mais ce verbe réfléchi est impropre, appliqué à un être inerte ; le latin, plus correct, emploie, dans ce cas, le passif.

[2] L. II, c. I, 6 ; éd. DIDOT, t. III, p. 444, 44.

[3] *Genèse*, c. II, v. 7.

10. Praeterea, corpus humanum et cujuslibet animalis est corpus mixtum. Sed in mixto oportet quod remaneant formae elementorum per essentiam ; alias esset corruptio elementorum, et non mixtio. Ergo anima unitur materiae mediantibus aliis formis.

11. Praeterea, anima intellectualis est forma, inquantum est intellectualis. Sed intelligere est mediantibus aliis potentiis. Ergo anima unitur corpori ut forma mediantibus aliis potentiis.

12. Praeterea, anima non unitur cuilibet corpori, sed corpori sibi proportionato. Oportet ergo proportionem esse inter animam et corpus ; et sic mediante proportione anima unitur corpori.

13. Praeterea, unumquodque operatur in remotiora per id quod est maxime proximum. Sed vires animae diffunduntur in totum corpus per cor. Ergo cor est vicinius quam ceterae partes corporis ; et ita mediante corde unietur corpori.

14. Praeterea, in partibus corporis est [1] invenire diversitatem, et ordinem ad invicem. Sed anima est simplex secundum suam essentiam. Cum ergo forma sit proportionata materiae perfectibili, videtur quod anima uniatur primo uni parti corporis, et ea mediante aliis.

15. Praeterea, anima est superior corpore. Sed inferiores vires animae ligant superiores corporis ; non enim intellectus indiget corpore nisi propter imaginationem et sensum, a quibus accipit. Ergo e contrario corpus unitur animae per ea quae sunt suprema et simpliciora, sicut per spiritum et humorem.

16. Praeterea, illud, quo subtracto solvitur unio

[1] Il est possible.

aliquorum unitorum, videtur esse medium inter ea. Sed subtracto spiritu, et calido naturali extincto, et humido radicali exsiccato, solvitur unio animae et corporis. Ergo praedicta sunt medium inter animam et corpus.

17. Praeterea, sicut anima naturaliter unitur corpori, ita haec anima unitur huic corpori. Sed hoc corpus est per hoc quod est sub aliquibus dimensionibus terminatis. Ergo anima unitur corpori mediantibus dimensionibus terminatis.

18. Praeterea, distantia non conjunguntur nisi per medium. Sed anima et corpus humanum videntur esse maxime distantia ; cum unum eorum sit incorporeum et simplex, aliud corporeum et maxime compositum. Ergo anima non unitur corpori nisi per medium.

19. Praeterea, anima humana est similis in natura intellectuali substantiis separatis, quae movent coelestia corpora. Sed eadem videtur esse habitudo motorum et mobilium. Ergo videtur quod corpus humanum, quod est motum ab anima, habeat aliquid in se de natura coelestis corporis, quo mediante anima sibi uniatur.

Sed contra est quod dicit Philosophus in VIII *Metaph.* [1], quod forma unitur materiae immediate. Anima autem unitur corpori ut forma. Ergo unitur sibi immediate.

Respondeo dicendum, quod inter omnia, esse est illud quod immediatius et intimius convenit rebus, ut

[1] L. VII, c. VI, 3 ; éd. DIDOT, t. II, p. 563, 9 ; cf. art. 6 *in corpore*.

dicitur in lib. *de Causis* [1], unde oportet, cum materia habeat esse actu per formam, quod forma, dans esse materiae, ante omnia intelligatur advenire materiae, et immediatius caeteris sibi inesse. Est autem hoc proprium formae substantialis quod det materiae esse simpliciter [2] : ipsa enim est per quam res est hoc ipsum quod est ; non autem per formas accidentales habet esse simpliciter, sed esse secundum quid : puta esse magnum, vel coloratum, vel aliquid tale. Si qua [3] ergo forma est quae non det materiae esse simpliciter, sed adveniat materiae jam existenti in actu per aliquam formam, non erit forma substantialis. Ex quo patet quod inter formam substantialem et materiam non potest cadere aliqua forma substantialis media [4], sicut quidam voluerunt, ponentes quod secundum ordinem generum, quorum unum sub altero ordinatur, est ordo diversarum formarum in materia ; utpote si dicamus, quod materia secundum unam formam habet quod sit substantia in actu, et secundum aliam quod sit corpus, et iterum secundum aliam quod sit animatum corpus, et sic deinceps [5].

Sed hac positione facta [6], sola prima forma, quae

[1] Proposition IV.

[2] L'être premier, substantiel, tout court, par opposition à l'être accidentel, *esse secundum quid*.

[3] *Qua* est ici le féminin singulier de *aliquis*, ne s'emploie que dans l'expression *si qua*.

[4] On voit que la question de la multiplicité des formes est, aux yeux de S. Thomas, une question d'ordre métaphysique, non physique ou physiologique.

[5] La doctrine de la multiplicité des formes fut condamnée au Concile de Vienne, quand il s'agit de l'homme.

[6] Dans cette hypothèse.

faceret esse substantiam actu, esset substantialis ; aliae vero omnes accidentales · quia forma substantialis est quae facit hoc aliquid, ut jam dictum est [1]. Oportet igitur dicere, quod eadem numero forma sit per quam res habet quod sit substantia [2], et quod sit in ultima specie specialissima [3], et in omnibus intermediis generibus. Relinquitur ergo dicendum, quod cum formae rerum naturalium sint sicut numeri, in quibus est diversitas speciei, addita vel subtracta unitate, ut dicitur in VIII *Metaphysic.* [4], oportet intelligere diversitatem formarum naturalium, secundum quas constituitur materia in diversis speciebus, ex hoc quod una addit perfectionem super aliam, utputa quod una forma constituit in esse corporali tantum (hunc enim oportet esse infimum gradum formarum animalium, eo quod materia non est in potentia nisi ad formas corporales ; quae enim incorporea sunt, immaterialia sunt, ut in praecedentibus [5] ostensum est) : alia autem perfectior forma constituit materiam in esse corporali, et ulterius dat ei esse vitale ; et ulterius alia forma dat ei et esse corporale, et esse vitale, et super hoc addit ei esse sensitivum ; et sic est in aliis.

Oportet ergo [6] quod forma perfectior, secundum quod simul cum materia compositum constituit in

[1] Article I.

[2] La substance, l'un des genres suprêmes.

[3] Espèce infime, qui n'admet plus d'espèces au-dessous d'elle.

[4] L. VII, c. III, 8 ; éd. DIDOT, t. II, p. 561, 3-9 ; cf. art. 7 *in corpore*.

[5] *De Spiritualibus creaturis*, art. I.

[6] Je supprime *intelligere* qui alourdit inutilement la phrase.

perfectione inferioris gradus, intelligatur ut materiale respectu ulterioris perfectionis, et sic ulterius procedendo : utpote materia prima, secundum quod jam constituta est in esse corporeo, est materia respectu ulterioris perfectionis, quae est vita ; et exinde est quod corpus est genus corporis viventis, et animatum, sive vivens, est differentia. Nam genus sumitur a materia, et differentia a forma ; et sic quodammodo una et eadem forma, secundum quod constituit materiam in actu inferioris gradus, est media inter materiam et seipsam, secundum quod constituit eam in actu superioris gradus. Materia autem, prout intelligitur constituta in esse substantiali secundum perfectionem inferioris gradus, per consequens intelligi potest ut accidentibus subjecta. Nam substantia secundum illum inferiorem gradum perfectionis necesse est quod habeat quaedam accidentia propria quae necesse est ei inesse · sicut ex hoc quod materia constituitur in esse corporeo per formas, statim consequitur ut sint in ea dimensiones, per quas intelligitur materia divisibilis per diversas partes, ut sic secundum diversas sui partes possit esse susceptiva diversarum formarum ; et ulterius ex quo materia intelligitur constituta in esse quodam substantiali, intelligi potest ut susceptiva accidentium quibus disponitur ad ulteriorem perfectionem, secundum quam materia fit propria ad ulteriorem perfectionem suscipiendam. Hujusmodi autem dispositiones praeintelliguntur [1] formae ut inductae ab agente in materiam, licet sint quaedam accidentia impropria formae, quae non nisi

[1] Sont conçues comme antérieures à la forme.

ex ipsa forma causentur in materia ; unde non praeintelliguntur in materia formae quasi dispositiones, sed magis forma praeintelligitur eis, sicut causa effectibus.

Sic igitur cum anima sit forma substantialis, quia constituit hominem in determinata specie substantiae, non est aliqua alia forma substantialis media inter animam et materiam primam ; sed homo ab ipsa anima rationali perficitur secundum diversos gradus perfectionum, ut sit scilicet corpus, et animatum corpus, et animal rationale. Sed oportet quod materia secundum quod intelligitur ut recipiens ab ipsa anima rationali perfectiones inferioris gradus, puta quod sit corpus, et animatum corpus, et animal, intelligatur simul cum dispositionibus convenientibus, quod sit materia propria ad animam rationalem, secundum quod dat ultimam perfectionem. Sic igitur anima, secundum quod est forma dans esse, non habet aliquid aliud medium inter se et materiam primam. Sed quia eadem forma, quae dat esse materiae, est etiam operationis principium (eo quod unumquodque agit secundum quod est actu) necesse est quod anima, sicut et quaelibet alia forma, sit etiam operationis principium.

Sed considerandum est quod secundum gradum formarum in perfectione essendi est etiam gradus earum in virtute operandi, cum operatio sit existentis in actu ; et ideo quanto aliqua forma est majoris perfectionis in dando esse, tanto etiam est majoris virtutis in operando. Unde formae perfectiores habent plures operationes et magis diversas quam formae minus perfectae. Et inde est quod ad diversitatem operationum in rebus minus perfectis sufficit diver-

sitas accidentium. In rebus autem magis perfectis requiritur ulterius diversitas partium [1]; et tanto magis, quanto forma fuerit perfectior. Videmus enim quod igni conveniunt diversae operationes secundum diversa accidentia : sicut ferri sursum secundum levitatem, calefacere secundum calorem, et sic de aliis ; sed tamen quaelibet harum operationum competit igni secundum quamlibet partem ejus. In corporibus vero animatis quae habent nobiliores formas, diversis operationibus deputantur diversae partes : sicut in plantis alia est operatio radicis, alia rami, et stipitis ; et quanto corpora animata fuerint perfectiora, tanto propter majorem perfectionem necesse est inveniri majorem diversitatem in partibus. Unde cum anima rationalis sit perfectissima formarum naturalium, in homine invenitur maxima distinctio partium propter diversas operationes ; et anima singulis earum dat esse substantiale, secundum illum modum qui competit operationi ipsorum. Cujus signum est, quod, remota anima, non remanet neque caro neque oculus nisi aequivoce [2]. Sed cum oporteat ordinem instrumentorum esse secundum ordinem operationum, diversarum autem operationum quae sunt ab anima, una naturaliter praecedit alteram ; necessarium est quod una pars corporis moveatur per aliam ad suam operationem. Sic ergo inter animam, secundum quod est motor et principium operationum, et totum corpus,

[1] Le progrès par différenciation croissante n'est pas une invention de Herbert Spencer.

[2] Les physiologistes modernes opposent le fait de la vie cellulaire qui subsiste après la disparition de la vie totale, mais cette vie cellulaire ne se prolonge que dans un milieu artificiel approprié.

cadit aliquid medium : quia mediante aliqua prima parte primo mota movet alias partes ad suas operationes, sicut mediante corde movet alia membra ad vitales operationes : sed secundum quod dat esse corpori, immediate dat esse substantiale et specificum omnibus partibus corporis. Et hoc est quod a multis dicitur, quod anima unitur corpori ut forma sine medio ; ut motor autem, per medium [1].

Et haec opinio procedit secundum sententiam Aristotelis qui ponit animam esse formam substantialem corporis. Sed quidam ponentes secundum opinionem Platonis animam uniri corpori sicut unam substantiam alii, necesse habuerunt ponere media quibus anima uniretur corpori ; quia diversae substantiae et distantes non colligantur, nisi sit aliquid quod uniat eas ; et sic posuerunt quidam spiritum et humorem esse medium inter animam et corpus, et quidam lucem, et quidam potentias animae, vel aliquid aliud hujusmodi. Sed nullum istorum est necessarium, si anima est forma corporis : quia unumquodque secundum quod est ens, est unum ; unde cum forma secundum seipsam det esse materiae, secundum seipsam unitur materiae primae, et non per aliud aliquod ligamentum.

Ad primum ergo dicendum, quod vires animae sunt qualitates ejus quibus operatur ; et ideo cadunt media [2] inter animam et corpus, secundum quod anima movet corpus, non autem secundum quod dat

[1] On voit avec quel art a été amenée cette distinction qui permettra de résoudre la plupart des objections.
[2] Servent d'intermédiaires.

ei esse. Tamen sciendum, quod liber qui inscribitur *de Spiritu et Anima* non est Augustini [1], et quod auctor illius opinatus est quod anima sit suae potentiae. Unde totaliter cessat objectio [2].

Ad secundum dicendum, quod licet anima sit forma inquantum est actus, et similiter inquantum est motor ; et ita secundum idem sit forma et motor ; tamen alius est effectus ejus secundum quod est forma, et alius secundum quod est motor ; et propter hoc locum habet distinctio.

Ad tertium dicendum, quod ex motore et mobili non fit unum per se inquantum hujusmodi [3], sed ex hoc motore qui est anima, et ex hoc mobili quod est corpus, fit unum per se, inquantum anima est forma corporis.

Ad quartum dicendum, quod quantum ad illam operationem animae quae est compositi, non cadit aliquod medium inter animam et quamlibet partem corporis ; sed est una pars corporis per quam primo exercet anima illam operationem quae cadit media inter animam secundum quod est principium illius operationis, et omnes alias partes corporis, quae participant illam operationem.

Ad quintum dicendum, quod dispositiones accidentales, quae faciunt materiam propriam ad aliquam formam, non sunt mediae totaliter inter formam et materiam ; sed inter formam, secundum quod dat

[1] Voir plus loin art. 12, réponse à la 1re objection, la détermination du véritable auteur de ce livre.

[2] Non seulement parce que la grande autorité de S. Augustin n'est plus en jeu, mais surtout parce que la mineure est fausse en pareille hypothèse.

[3] En tant que moteur et mobile.

ultimam perfectionem, et materiam, secundum quod jam est perfecta perfectione inferioris gradus. Materia enim secundum seipsam est prima respectu infimi gradus perfectionis, quia secundum seipsam est in potentia ad esse substantiale corporeum ; nec ad hoc requirit aliquam dispositionem. Sed hac perfectione praesupposita, in materia requiruntur dispositiones ad ulteriorem perfectionem. Tamen sciendum est, quod potentiae animae sunt accidentia propria animae, quae non sunt sine ea ; unde non habent rationem dispositionis ad animam secundum quod sunt ejus potentiae, nisi secundum quod potentiae inferioris partis animae dicuntur dispositiones ad superiorem partem, sicut potentia animae vegetabilis ad animam sensibilem, secundum quod ex praemissis intelligi potest.

Ad sextum dicendum, quod ratio illa concludit quod anima vel animal dividatur in duas partes, quarum una est sicut corpus mobile, et alia sicut motor. Quod quidem verum est ; sed oportet intelligere, quod anima movet corpus per apprehensionem et appetitum. Apprehensio autem et appetitus in homine duplex est. Una quidem quae est animae tantum, non per organum corporale, quae est partis intellectivae. Alia quae est conjuncti ; et est partis sensitivae. Illa autem, quae est partis intellectivae, non movet corpus nisi mediante ea quae est partis sensitivae : quia cum motus sit circa aliquod singulare, apprehensio universalis, quae est intellectus, non movet nisi mediante particulari, quae est sensus. Sic igitur homo vel animal cum dividitur in partem moventem et partem motam, non est haec divisio in solam animam et solum corpus ; sed in unam partem

corporis animati, et animam. Nam illa pars animati corporis, cujus operatio est apprehendere et appetere, movet totum corpus. Sed si supponatur quod pars intellectiva immediate moveat, ita quod pars movens in homine sit anima tantum, adhuc remanebit responsio, secundum praehabita [1]. Nam anima humana erit movens secundum id quod est supremum in ipsa, scilicet per partem intellectivam ; motum autem erit non materia prima tantum, sed materia prima secundum quod est constituta in esse corporali et vitali, non per aliam formam nisi per eamdem animam. Unde non erit necessarium ponere formam substantialem mediam inter animam et materiam primam. — Sed quia in animali est quidam motus [2] qui non est per apprehensionem et appetitum, sicut motus cordis, et etiam motus augmenti et decrementi, et motus alimenti diffusi per totum corpus, quod etiam est commune plantis ; quantum ad hujusmodi motus dicendum est, quod cum anima animali non solum det id quod est proprium sibi, sed etiam id quod est inferiorum formarum, ut ex dictis patet ; sicut inferiores formae sunt principia naturalis motus in corporibus naturalibus, ita etiam anima in corpore animalis. Unde Philosophus dicit in II *de Anima* [3], quod anima est natura [4] talis corporis ; et propter hoc operationes animae distinguuntur in animales et naturales ; ut illae dicantur animales, quae sunt ab anima secundum id quod est proprium sibi ; naturales autem, quae

[1] Dans le corps de l'article.
[2] Celui de la vie végétative.
[3] L. II, c. II, 14 ; éd. Didot, t. III, p. 447, 9.
[4] Principe d'opération chez les êtres non vivants.

sunt ab anima secundum quod facit effectum inferiorum formarum naturalium. Secundum hoc ergo dicendum, quod sicut ignis per formam suam naturalem habet naturalem motum quo tendit sursum ; ita aliqua pars corporis animati, in qua primo invenitur motus qui non est per apprehensionem, habet hunc motum naturaliter per animam : sicut enim ignis naturaliter movetur sursum, ita sanguis naturaliter movetur ad loca propria et determinata ; et similiter cor naturaliter movetur motu sibi proprio : licet ad hoc etiam cooperetur resolutio spirituum facta ex sanguine, quibus cor dilatatur et constringitur, ut Aristoteles dicit ubi agit de respiratione et inspiratione. Sic ergo prima pars, in qua talis motus invenitur, non est movens seipsam, sed movetur naturaliter, sicut ignis ; sed ista pars movet aliam ; et sic totum animal est movens seipsum : cum una pars ejus sit movens, et alia sit mota.

Ad septimum dicendum, quod corpus physicum organicum comparatur ad animam sicut materia ad formam : non quod sit tale per aliquam aliam formam ; sed quia hoc ipsum habet per animam, ut supra ostensum est.

Et similiter dicendum ad octavum. Nam quod in *Genesi* dicitur : *Formavit Deus hominem de limo terrae,* non praecedit tempore [1] hoc quod sequitur : *et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae ;* sed ordine naturae tantum.

Ad nonum dicendum, quod materia secundum

[1] Par un anthropomorphisme bien naturel, on prête à Dieu deux actions successives, tandis que la création de l'homme fut instantanée.

ordinem est in potentia ad formas ; non quod recipiat diversas formas substantiales ordinatim ; sed quia id quod est proprium superioris formae, non recipitur nisi mediante eo quod est proprium inferioris formae, sicut expositum est ; et per hunc modum intelligitur quod mediantibus formis elementaribus recipiat alias formas.

Ad decimum dicendum, quod formae elementares non actu sunt in mixto secundum essentiam, licet hoc Avicenna posuerit : non enim possent esse in una parte materiae ; si autem essent in diversis partibus, non esset mixtio secundum totum, quae est vera mixtio[1]; sed esset mixtio minima, quae est mixtio ad sensum [2]. Dicere etiàm, quod formae elementorum recipiant magis et minus, ut Averroes dicit, ridiculum est : cum sint formae substantiales, quae magis et minus recipere non possunt. Nec aliquid est medium inter substantiam et accidens, ut ipse fingit. Nec dicendum est, quod totaliter corrumpantur ; sed quod maneant virtute [3], ut Aristoteles dicit ; et hoc est inquantum manent accidentia propria elementorum secundum aliquem modum, in quibus manet virtus elementorum.

Ad undecimum dicendum, quod licet anima sit forma corporis secundum essentiam animae intellec-

[1] Le vrai mixte est le composé chimique qui diffère de nature avec les éléments.

[2] *Mixtio ad sensum* : composé apparent, qui n'est qu'un mélange physique, comme l'ancienne poudre à canon.

[3] Les éléments demeurent virtuellement dans le composé, parce que le composé possède toutes les vertus des composants et parce que les composants peuvent être retirés du composé.

tualis, non tamen secundum operationem intellectualem.

Ad DUODECIMUM dicendum, quod proportio, quae est inter animam et corpus, est in ipsis proportionatis [1] ; unde non oportet quod sit aliqua res media inter animam et corpus.

Ad DECIMUMTERTIUM dicendum, quod cor est primum instrumentum per quod anima movet caeteras partes corporis ; et ideo, eo mediante, anima unitur reliquis partibus corporis ut motor, licet ut forma uniatur unicuique parti corporis per se et immediate [2].

Ad DECIMUMQUARTUM dicendum, quod licet anima sit forma simplex secundum essentiam, est tamen multiplex virtute [3], secundum quod est principium diversarum operationum. Et quia forma perficit materiam non solum quantum ad esse, sed etiam ad operandum ; ideo oportet quod licet anima sit una forma, partes corporis diversimode perficiantur ab ipsa, et unaquaeque secundum quod competit ejus operationi ; et secundum hoc etiam oportet esse ordinem in partibus secundum ordinem operationum, ut dictum est ; sed iste ordo est secundum operationem corporis ad animam, ut est motor.

Ad DECIMUMQUINTUM dicendum, quod inferiores vires animae possunt intelligi ligare superiores vires

[1] On voit que S. Thomas s'écarte de ce réalisme exagéré qui voudrait faire de cette relation de proportion une réalité distincte.

[2] Formule adoptée par le Pape Pie IX dans son bref à l'archevêque de Cologne contre les erreurs de Guenther (15 juin 1857).

[3] Ainsi se trouvent conciliées les deux certitudes de l'unité essentielle de l'homme et de la multiplicité de ses opérations.

corporis quantum ad operationem ; prout scilicet superiores vires indigent operationibus inferiorum, quae exercentur per corpus ; et eodem modo corpus per superiores sui partes conjungitur animae secundum operationem et motum.

Ad DECIMUMSEXTUM dicendum, quod forma sicut non advenit materiae nisi sit facta propria per debitas dispositiones, ita cessantibus propriis dispositionibus forma in materia remanere non potest ; et hoc modo unio animae ad corpus solvitur remoto calore et humiditate naturali, et aliis hujusmodi, inquantum his disponitur corpus ad susceptionem animae. Unde hujusmodi cadunt media inter animam et corpus ut dispositiones. Quod quomodo sit, dictum est supra [1].

Ad DECIMUMSEPTIMUM dicendum, quod dimensiones non possunt intelligi in materia nisi secundum quod materia intelligitur constituta per formam substantialem in esse substantiali corporeo : quod quidem non fit per aliam formam in homine quam per animam, ut dictum est. Unde hujusmodi dimensiones non praeintelliguntur ante animam in materia totaliter, sed quantum ad ultimos gradus perfectionis, ut supra [2] expositum est.

Ad DECIMUMOCTAVUM dicendum, quod anima et corpus non sunt distantia sicut res diversorum generum vel specierum, cum neuter eorum sit in genere vel specie, ut in superioribus quaestionibus habitum est, sed solum compositum ex eis ; sed anima est forma corporis per seipsam, dans ei esse ; unde per se et immediate ei unitur.

[1] Corps du présent article.
[2] Corps du présent article.

Ad decimumnonum dicendum, quod corpus humanum habet aliquam communicationem cum corpore coelesti ; non quod aliquid corporis coelestis, ut lux, interveniat medium inter animam et corpus ; sed secundum quod est constitutum in quadam aequalitate complexionis remotae a contrarietate, ut in superioribus expositum est [1].

[1] Consulter à propos de cette question l'opuscule *De pluralitate formarum* qui commence par ces mots : *Quoniam sanctum est honorare veritatem prae caeteris amicis* et qui se trouve inséré dans les éditions des œuvres de saint Thomas, par ex. : Vivès, t. XXVIII, p. 50-62. Il est d'ailleurs attribué à saint Thomas par la *Tabula scriptorum Ordinis Praedicatorum*, qui date du commencement du XIV^me^ siècle.

ARTICULUS X

Utrum anima sit in toto corpore et qualibet parte ejus [1].

Decimo quaeritur, utrum anima sit in toto corpore et in qualibet parte ejus. Et videtur quod non. Anima enim est in corpore sicut perfectio in perfectibili. Sed perfectibile ab anima est corpus organicum : est enim anima *actus corporis physici organici potentia vitam habentis*, ut dicitur in II *de Anima* [2]. Ergo anima non est nisi in corpore organico. Sed non quaelibet pars corporis est organicum corpus. Ergo anima non est in qualibet parte corporis.

2. Praeterea, forma est proportionata materiae. Sed anima, prout est forma corporis, est quaedam essentia simplex. Ergo non respondet ei materia multiplex. Sed diversae partes corporis, vel hominis vel animalis, sunt sicut materia multiplex, cum habeant magnam diversitatem ad invicem. Non ergo anima est forma cujuslibet partis corporis ; et ita non est anima in qualibet parte corporis.

3. Praeterea, extra totum nihil est sumere. Si igitur anima est tota in qualibet parte corporis, extra

[1] Cf. *Somme Théologique*, Ire Partie, question LXXVI, art. 8. Descartes logeait l'âme dans la glande pinéale, certains modernes l'ont mise dans le bulbe rachidien, au nœud vital : de pareilles théories peuvent s'étayer sur certains faits physiologiques, mais dénotent l'ignorance complète de la métaphysique traditionnelle.

[2] L. II, c. i, 5 et 6 ; éd. DIDOT, t. III, p. 444, 37 et 44

illam partem nihil est de anima. Ergo impossibile est quod sit tota in qualibet parte corporis.

4. Praeterea, Philosophus dicit in libro *de causa motus Animalium* [1] : *Aestimandum est constare animal quemadmodum civitatem bene legibus rectam. In civitate enim quando semel stabilitus fuerit ordo, nihil opus est separato Monarcha ; quoniam non oportet esse per singula eorum quae fiunt ; sed per se quilibet facit quod auctoritate ipsius ordinatum est, et fit hoc post hoc propter consuetudinem. In animalibus autem idem hoc propter naturam* [2] *fit, et quia natum est unumquodque sic constitutum facere proprium opus, ut non opus sit in unoquoque esse animam, sed in quodam principio corporis existente, alia quidem vivere eo quod apta nata sunt* [3] *; facere autem proprium opus propter naturam* [4]. Non ergo anima est in qualibet parte corporis, sed in una tantum.

5. Praeterea, Philosophus dicit in VIII *Physic.* [5] quod motor coeli oportet quod sit in centro, vel in aliquo signo [6] circumferentiae : quia haec duo sunt principia in motu circulari ; et ostendit quod non potest esse in centro, sed in circumferentia ; quia quanto aliqua sunt propinquiora circumferentiae et remotiora a centro, tanto sunt velocioris motus [7]. Ergo, a simili, oportet quod motus animae sit in illa

[1] C. x ; éd. Didot, t. III, p. 525, 15-25.
[2] Le vrai sens est *per naturam* : διὰ τὴν φύσιν.
[3] La vraie traduction est : *vivere quia sunt annexa* : ζῆν τῷ προσπεφυκέναι.
[4] Voir note 2.
[5] L. VIII, chapitre dernier ; éd. Didot, t. II, p. 366, 21.
[6] Un des signes du zodiaque.
[7] Le moteur doit agir directement sur ce qui se meut avec la plus grande vitesse, or le centre est immobile.

parte animalis in qua praecipue apparet motus. Haec autem est eorum cor. Ergo anima est tantum in corde.

6. Praeterea, Philosophus dicit in lib. de *Juventute et Senectute* [1] quod plantae habent principium nutritivum in medio superioris et inferioris. Sed sicut superius et inferius est in plantis ; ita in animalibus est superius et inferius, dexterum et sinistrum, ante et retro. Ergo oportet principium vitae, quod est anima, esse in animali in medio harum particularium. Hoc autem est cor. Ergo anima est tantum in corde.

7. Praeterea, omnis forma, quae est in aliquo toto et qualibet parte ejus, denominat totum et quamlibet partem, sicut patet de forma ignis : nam ignis quaelibet pars ignis est ; non autem quaelibet pars animalis animal est. Non ergo anima est in qualibet parte corporis.

8. Praeterea, intelligere ad aliquam partem animae pertinet. Sed intelligere non est in aliqua parte corporis. Non ergo tota anima est in qualibet parte corporis.

9. Praeterea, Philosophus dicit in II *de Anima* [2], quod sicut anima se habet ad corpus, ita pars animae ad partem corporis. Si ergo anima est in toto corpore, non erit in qualibet parte corporis tota, sed pars ejus.

10. Sed dicebatur, quod Philosophus loquitur de anima et partibus ejus inquantum est motor, non inquantum est forma. — Sed contra, Philosophus dicit, ibidem, quod si oculus esset animal, visus esset

[1] C. II ; éd. Didot, t. III, p. 533, 14. Aristote mettait le principe de la vie végétative dans la partie centrale du corps, et donnait comme raison que beaucoup d'animaux inférieurs peuvent continuer à vivre, privés des deux extrémités.

[2] L. II, c. 1, 9 ; éd. Didot, t. III, p. 445, 15.

anima ejus. Sed anima est forma animalis. Ergo pars animae est in corpore ut forma, et non ut motor tantum.

11. Praeterea, anima est principium vitae in animali. Si ergo anima esset in qualibet parte corporis, pars corporis immediate acciperet vitam ab anima ; et ita una pars non dependeret ab alia in vivendo : quod patet esse falsum, nam aliae partes in vivendo dependent a corde.

12. Praeterea, anima movetur per accidens [1] ad motum corporis in quo est ; et similiter quiescit per accidens quiescente corpore in quo est. Contingit autem, quiescente una parte corporis, aliam moveri. Si ergo anima est in qualibet parte corporis, oportet quod anima simul moveatur et quiescat ; quod videtur impossibile.

13. Praeterea, omnes potentiae animae radicantur in essentia animae. Si igitur essentia animae sit in qualibet parte corporis, oportet quod quaelibet potentia animae sit in qualibet parte corporis ; quod patet esse falsum : nam auditus non est in oculo, sed in aure tantum, et sic de aliis.

14. Praeterea, omne, quod est in altero, est in eo per modum ejus in quo est. Si igitur anima est in corpore, oportet quod sit in eo per modum corporis. Sed modus corporis est ut ubi est una pars non sit alia [2]. Ergo ubi est una pars animae, non est alia ; et ita non est tota in qualibet parte corporis

[1] Opposé à *par soi :* car l'âme n'est pas dans le lieu par soi, mais par le corps auquel elle est unie ; donc on ne peut pas dire que, par soi, elle se déplace ou se repose.

[2] Ceci appartient à l'essence même de la quantité, première propriété des corps.

15. Praeterea, quaedam animalia imperfecta, quae dicuntur anulosa [1], decisa vivunt, propter hoc quod anima remanet in qualibet parte corporis post decisionem. Sed homo et alia animalia perfecta non vivunt decisa. Non igitur in eis anima est in qualibet parte corporis.

16. Praeterea, sicut homo et animal est quodam totum ex diversis partibus consistens, ita et domus. Sed forma domus non est in qualibet parte domus, sed in tota. Ergo et anima, quae est forma animalis, non est tota in qualibet parte corporis, sed in toto.

17. Praeterea, anima dat esse corpori inquantum est forma ejus. Est autem forma ejus secundum suam essentiam, quae simplex est. Ergo per suam essentiam simplicem dat esse corpori. Sed ab uno non est naturaliter nisi unum. Si igitur sit in qualibet parte corporis sicut forma, sequetur quod cuilibet parti corporis det esse uniforme.

18. Praeterea, magis intime unitur forma materiae quam locatum loco. Sed unum locatum non potest esse in diversis locis simul, etiam si sit substantia spiritualis ; non enim conceditur a magistris [2] quod Angelus sit in diversis locis simul. Ergo nec anima potest esse in diversis partibus corporis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in VI *de*

[1] S. Thomas cite ici l'exemple des annelés ou vers, mais il y a bien d'autres animaux qui peuvent vivre après avoir été divisés. Ceci suppose une différenciation peu avancée, de telle sorte que chaque fragment possède encore les organes nécessaires à la conservation de la vie.

[2] *A magistris*, par les docteurs en théologie, dont l'opinion commune représente la Tradition.

Trin. [1], quod anima est tota in toto corpore, et tota in qualibet parte ejus.

Praeterea, anima non dat esse corpori nisi secundum quod unitur ei. Sed anima dat esse toti corpori, et cuilibet parti ejus. Ergo anima est in toto corpore, et in qualibet parte ejus.

Praeterea, anima non operatur nisi ubi est. Sed operationes animae apparent in qualibet parte corporis. Ergo anima est in qualibet parte corporis.

Respondeo dicendum, quod veritas hujus quaestionis ex praecedenti dependet. Ostensum est enim quod anima, secundum quod est forma corporis, non unitur toti corpori mediante aliqua parte ejus, sed toti corpori immediate. Est enim forma et totius corporis, et cujuslibet partis ejus. Et hoc necesse est dicere. Cum enim corpus hominis, aut cujuslibet alterius animalis, sit quoddam totum naturale [2], dicetur unum ex eo quod unam formam habeat qua perficitur non solum secundum aggregationem aut compositionem, ut accidit in domo, et in aliis hujusmodi. Unde oportet quod quaelibet pars hominis et animalis recipiat esse et speciem ab anima sicut a propria forma. Unde Philosophus dicit [3], quod recedente anima, neque oculus neque caro neque aliqua pars remanet nisi aequivoce. Non est autem possibile quod aliquid recipiat esse et speciem ab aliquo separato sicut a forma ; hoc enim simile esset Platonicorum positioni, qui posuerunt hujusmodi sensibilia

[1] L. VI, c. VI ; éd. MIGNE, P. L., t. XLII, p. 929.
[2] Par opposition au *tout* artificiel : maison, montre, etc.
[3] *De Anima*, L. II, c. 1, 9 ; éd. DIDOT, t. II, p. 445, 12.

recipere esse et speciem per participationem formarum separatarum ; sed oportet quod forma sit aliquid ejus cui dat esse : nam forma et materia sunt principia intrinsecus constituentia essentiam rei.

Unde oportet quod si anima dat esse et speciem, ut forma, cuilibet parti corporis, secundum sententiam Aristotelis, sit in qualibet parte corporis : nam et ea ratione dicitur anima esse in toto, quia est forma totius. Unde si est forma cujuslibet partis, oportet quod sit in qualibet parte ; et non in toto tantum, nec in una parte tantum. Et haec definitio animae convenit : est enim anima actus corporis organici [1]. Corpus autem organicum est constitutum ex diversis organis. Si ergo anima esset in una parte tantum ut forma, non esset actus corporis organici ; sed actus unius organi tantum, puta cordis, aut alicujus alterius ; et reliquae partes essent perfectea per alias formas ; et sic totum non esset unum quid naturaliter, sed compositione tantum. Relinquitur ergo quod anima sit in toto corpore et in qualibet parte ejus.

Sed quia etiam quaeritur, an sit tota in toto et in qualibet parte ejus, considerandum est qualiter hoc dicitur. Potest autem attribui totalitas alicui formae tripliciter, secundum quod tribus modis convenit aliquid habere partes. Uno enim modo aliquid habet partes [2] secundum divisionem quantitatis, prout scilicet dividitur numerus aut magnitudo. Uni autem formae non competit totalitas numeri nec magnitudinis, nisi forte per accidens, puta in formis quae per

[1] Définition d'Aristote, v. art. 1, objection 15.
[2] Parties intégrantes ou quantitatives.

accidens dividuntur divisione continui, sicut albedo per divisionem superficiei [1]. Alio modo dicitur aliquid totum per comparationem ad partes essentiales speciei : sicut materia et forma dicuntur partes compositi, genus et differentia partes quodammodo speciei ; et hic modus totalitatis attribuitur etiam essentiis simplicibus ratione suae perfectionis ; eo quod sicut composita habent perfectam speciem ex conjunctione principiorum essentialium, ita substantiae et formae simplices habent perfectam speciem per seipsas. Tertio modo dicitur totum per comparationem ad partes virtutis, seu potestatis ; quae quidem partes accipiuntur secundum divisionem operationum.

Si qua [2] igitur forma accipiatur, quae dividitur per continui divisionem, et quaeratur de ea utrum sit in qualibet parte corporis tota, utpote utrum albedo sit in parte superficiei tota, si accipiatur per comparationem ad partes quantitativas (quae quidem totalitas pertinet ad albedinem per accidens), non est tota in qualibet parte, sed tota in toto, et pars in parte. Si autem quaeratur de totalitate quae pertinet ad speciem, sic tota est in qualibet parte ; nam aeque intensa est albedo in aliqua parte sicut in toto. Sed verum est quod adhuc secundum virtutem non est tota in qualibet parte. Non enim potest tantum in disgregando [3] albedo quae est in parte superficiei, sicut albedo quae est in tota superficie ; sicut neque tantum potest calor qui est in parvo igne ad calefaciendum, sicut calor qui est in magno igne.

[1] Il ne restera donc que les deux alternatives suivantes.
[2] Pour *aliqua*.
[3] Effet supposé de la blancheur sur la lumière.

Supposito autem ad praesens quod sit una tantum anima in corpore hominis (de hoc enim postea [1] quaeretur), dicendum, quod non dividitur divisione quantitatis [2] quae est numerus. Planum est etiam quod non dividitur divisione continui : praecipue anima animalium perfectorum, quae decisa non vivunt. Secus enim esset forte de animabus animalium anulosorum, in quibus est una anima in actu, et plures in potentia, ut Philosophus docet [3]. Relinquitur igitur quod in anima hominis, et cujuslibet animalis perfecti, non potest accipi totalitas nisi secundum perfectionem speciei, et secundum potentiam seu virtutem. Dicimus ergo, quod cum perfectio speciei pertineat ad animam secundum suam essentiam, anima secundum suam essentiam est forma corporis, et prout est forma corporis est in qualibet parte corporis, ut ostensum est ; relinquitur quod anima tota sit in qualibet parte corporis secundum totalitatem perfectionis speciei.

Si autem accipiatur totalitas quantum ad virtutem et potestatem, sic non est tota in qualibet parte corporis, nec etiam tota in toto, si loquamur de anima hominis. Ostensum est enim ex superioribus quaestionibus [4], quod anima humana, quia excedit corporis capacitatem, remanet ei virtus ad operandum operationes quasdam sine communicatione corporis, sicut intelligere et velle. Unde intellectus et voluntas non sunt actus alicujus organi corporalis ; sed quantum

[1] Voir l'article suivant.

[2] Il y a une double sorte de quantité : le nombre qui est la quantité discontinue ou discrète, et l'étendue qui est la quantité continue.

[3] *De Anima*, L. II, c. II ; éd. Didot, t. III, p. 446, 23.

[4] Voir les articles 1, 2 et 5.

ad alias operationes quae exercet per organa corporalia, tota virtus et potestas ejus est in toto corpore ; non autem in qualibet parte corporis, quia diversae partes corporis sunt proportionatae ad diversas operationes animae. Unde secundum illam potentiam tantum est in aliqua parte quae respicit operationem quae per illam partem corporis exercetur.

Ad primum ergo dicendum, quod cum materia sit propter formam, forma autem ordinetur ad propriam operationem, oportet quod talis sit materia uniuscujusque formae ut competat operationi illius formae : sicuti materiam serrae oportet esse ferream, quod competit ad opus serrae propter suam duritiem. Cum ergo anima propter suae virtutis perfectionem possit in diversas operationes, necessarium est quod materia ejus sit corpus constitutum ex partibus congruentibus ad diversas operationes animae quae [1] dicuntur organa ; et propter hoc, totum corpus, cui respondet principaliter anima ut forma, est organum ; partes autem sunt propter totum ; unde animae non respondet pars corporis sicut proprium et principale perfectibile, sed secundum quod habet ordinem ad totum. Unde non oportet quod quaelibet pars animalis sit corpus organicum, licet anima sit forma ejus.

Ad secundum dicendum, quod cum materia sit propter formam, hoc modo forma dat esse et speciem materiae, secundum quod congruit suae operationi : et quia corpus perfectibile ab anima, ad hoc quod congruat diversis operationibus animae, requirit diversitatem in partibus, ideo, licet sit una et simplex

[1] *Quae* se rapporte à *partibus*.

secundum suam essentiam, diversimode partes corporis perficit.

Ad tertium dicendum, quod cum anima sit in una parte corporis eo modo quo dictum est, nihil animae est extra animam quae est in hac parte corporis ; non tamen sequitur quod animae nihil sit extra hanc partem corporis ; sed quod nihil sit extra totum corpus, quod principaliter perficit.

Ad quartum dicendum, quod Philosophus ibi loquitur de anima quantum ad potentiam motivam ; principium enim motus corporis est in aliqua parte corporis, scilicet in corde ; et per illam partem movet totum corpus ; et hoc patet per exemplum quod ponit de rectore.

Ad quintum dicendum, quod motor coeli non circumscribitur [1] loco secundum suam substantiam ; sed Philosophus intendit ostendere ubi sit quantum ad principium movendi ; et hoc modo quantum ad principium motus anima est in corde.

Ad sextum dicendum, quod etiam in plantis anima dicitur esse in medio ejus quod est sursum et deorsum, inquantum est principium quarumdam operationum ; et similiter est in animalibus.

Ad septimum dicendum, quod ideo non quaelibet pars animalis est animal, sicut quaelibet pars ignis est ignis [2], quia omnes operationes ignis salvantur in qualibet parte ignis ; non autem omnes operationes animalis salvantur in qualibet parte ejus, maxime in animalibus perfectis.

[1] Les substances spirituelles sont dans le lieu où elles exercent leur action, mais non selon le mode spécial aux corps.

[2] Le feu était considéré comme une substance homogène.

Ad octavum dicendum, quod ratio illa concludit animam non esse totam in qualibet parte corporis secundum suam virtutem ; quod dictum est esse verum.

Ad nonum dicendum, quod partes animae accipiuntur a Philosopho non quantum ad essentiam animae, sed quantum ad ejus potestatem ; et ideo dicit, quod sicut anima est in toto corpore, ita pars animae in parte corporis : quia sicut totum corpus organicum se habet ut deserviat operationibus animae quae per corpus exercentur, ita se habet unum organum ad unam determinatam operationem.

Ad decimum dicendum, quod potentia animae radicatur in essentia ; et ideo ubicumque est aliqua potentia animae, ibi est essentia animae. Quod ergo dicit Philosophus, quod si oculus animalis esset animal, visus esset anima ejus, non intelligitur de potentia animae sine ejus essentia ; sicut et totius corporis dicitur anima sensibilis esse forma per essentiam suam, non per potentiam sensitivam.

Ad undecimum dicendum, quod cum anima operetur in alias partes corporis [1] per aliquam unam potentiam, corpus autem disponatur ad hoc quod sit proportionatum esse animae per actionem animae, quae est causa efficiens corporis, ut Aristoteles dicit in II *de Anima* [2], necesse est quod dispositio aliarum partium, secundum quam sunt perfectibiles ab anima, dependeat ab una prima parte, videlicet a corde ; et pro tanto vita aliarum partium dependet a corde, quia postquam desinit esse in aliqua parte debita

[1] Les parties autres que le cœur.
[2] L. II, c. IV, 3 ; éd. Didot, t. III, p. 448, 49.

dispositio, anima non unitur ei ut forma. Non autem propter hoc removetur quin anima sit immediate forma cujuslibet partis corporis.

Ad duodecimum dicendum, quod anima non movetur neque quiescit, moto seu quiescente corpore, nisi per accidens. Non autem inconveniens est, si aliquid movetur et quiescit simul per accidens ; sicut non est inconveniens quod aliquid moveatur per accidens contrariis motibus, ut puta si quis in navi deferretur contra cursum navis.

Ad decimumtertium dicendum, quod licet omnes potentiae radicentur in essentia animae, tamen quaelibet pars corporis recipit animam secundum suum modum ; et ideo in diversis partibus est [1] secundum diversas potentias ; neque oportet quod in unaquaque sit secundum omnes.

Ad decimumquartum dicendum, quod cum dicitur unumquodque esse in alio secundum modum ejus in quo est, intelligitur quantum ad capacitatis ipsius modum, non quantum ad naturam ejus. Non enim oportet ut id quod est in aliquo habeat naturam et proprietatem ejus in quo est ; sed quod recipiatur in eo secundum capacitatem ipsius : manifestum est enim quod aqua non habet naturam amphorae. Unde nec oportet quod anima habeat istam naturam corporis, ut ubi est una pars ejus, ibi non sit alia.

Ad decimumquintum dicendum, quod animalia anulosa decisa vivunt, non solum quia anima est in qualibet parte corporis, sed quia anima eorum, cum sit imperfecta, et paucarum actionum, requirit paucam diversitatem in partibus, quae etiam invenitur

[1] Sujet de ce verbe : *Anima.*

in parte decisa a vivente ; unde, cum retineat dispositionem per quam totum corpus est perfectibile ab anima, remanet in eo anima. Secus autem est in animalibus perfectis [1].

Ad decimumsextum dicendum, quod forma domus, sicut et aliae formae artificiales, est forma accidentalis ; unde non dat esse et speciem toti et cuilibet parti ; neque totum est unum simpliciter, sed unum aggregatione. Anima autem est forma substantialis corporis, dans esse et speciem toti et partibus ; et totum ex partibus constitutum est unum simpliciter ; unde non est simile.

Ad decimumseptimum dicendum, quod anima, quamvis sit una et simplex in essentia, habet tamen virtutem ad diversas operationes ; et quia naturaliter dat esse et speciem suo perfectibili inquantum est forma corporis secundum essentiam (ea autem, quae sunt naturaliter, sunt propter finem) oportet quod anima constituat in corpore diversitatem partium, prout congruit diversis operationibus ; et verum est quod propter hujusmodi diversitatem, cujus ratio est ex fine, et non ex forma tantum, in constitutione viventium [2] magis apparet quod natura operetur propter finem quam in aliis rebus naturalibus, in

[1] Il faut entendre par là les animaux supérieurs, qui ne peuvent survivre après avoir été divisés en deux parties ; ils sont plus parfaits que les autres, puisqu'ils possèdent une plus grande différenciation d'organes en même temps qu'une plus grande unité.

[2] C'est dans l'organisation des vivants que le principe de finalité apparaît le plus manifeste ; en physiologie notamment, nous découvrons la cause finale bien avant de soupçonner la cause efficiente : S. Thomas en indique la raison.

quibus una forma uniformiter perficit suum perfectibile.

Ad decimumoctavum dicendum, quod simplicitas animae et Angeli non est existimanda ad modum simplicitatis puncti, quod habet determinatum situm in continuo ; et ideo [1] quod simplex est, non potest esse simul in diversis partibus continui. Sed Angelus et anima dicuntur simplicia per hoc quod omnino carent quantitate ; et ideo non applicantur ad continuum nisi per contactum virtutis ; unde totum illud quod virtute Angeli contingitur, respondet Angelo, qui non unitur ut forma, ut locus unus ; et animae, quae unitur ut forma, ut perfectibile unum ; et sicut Angelus est in qualibet parte sui loci totus, ita et anima in qualibet parte sui perfectibilis, tota.

[1] Dans ce sens géométrique.

ARTICULUS XI

Utrum in homine anima rationalis, sensibilis et vegetabilis sit una substantia [1].

Undecimo quaeritur, utrum in homine anima rationalis, sensibilis et vegetabilis, sit una substantia. Et videtur quod non. Ubicumque enim est actus animae, ibi est et anima. Sed in embryone actus animae vegetabilis praecedit actum animae sensibilis ; et actus animae sensibilis, actum animae rationalis [2]. Ergo in concepto primum est anima vegetabilis quam sensibilis, et sensibilis quam rationalis ; et ita non sunt idem secundum substantiam.

2. Sed dicebatur, quod actus animae vegetabilis et sensibilis non est in embryone ab anima quae sit in embryone, sed a virtute in eo existente ab anima parentis. — Sed contra, nullum agens finitum agit sua virtute nisi secundum determinatam distantiam, ut patet in motu projectionis : projiciens enim usque ad locum determinatum projicit secundum modum suae virtutis [3]. Sed in embryone apparent motus et operationes animae, quantumcumque parens distet,

[1] Thèse contre le trianimisme de Platon et le vitalisme moderne ; voir *Somme Théologique*, Ire Partie, quest. LXXVI, art. 3.

[2] Théorie d'Aristote, adoptée par S. Thomas.

[3] Les Anciens ne connaissaient pas le principe de l'inertie et ne tenaient pas compte de la résistance de l'air : cependant le fait allégué reste vrai.

cujus tamen virtus finita est. Non igitur operationes animae sunt in embryone per virtutem animae parentis.

3. Praeterea, Philosophus dicit in lib. *de generat. Animalium* [1], quod embryo prius est animal quam homo. Sed animal non est nisi quod habet animam sensibilem ; homo autem est per animam rationalem. Ergo ipsa anima sensibilis est prius in embryone quam anima rationalis ; et non solum virtus ejus.

4. Praeterea, vivere et sentire sunt operationes quae non possunt esse nisi a principio intrinseco : sunt enim actus animae. Ergo cum embryo vivat et sentiat antequam habeat animam rationalem, vivere et sentire non erunt ex animo exteriori parentis, sed ab anima intus existente.

5. Praeterea, Philosophus dicit in II *de Anima* [2], quod anima est causa corporis viventis non solum sicut forma, sed sicut efficiens et finis [3]. Sed non esset efficiens causa corporis nisi adesset corpori quando formatur. Formatur autem ante infusionem animae rationalis. Ergo ante infusionem animae rationalis est in embryone anima, et non solum animae virtus.

6. Sed dicebatur, quod formatio corporis fit ab anima, non quae est in embryone, sed ab anima parentis. — Sed contra, corpora viventia secundum motus proprios movent seipsa. Sed generatio corporis viventis est quidam motus ejus proprius, cum

[1] L. II, c. III ; éd. Didot, t. III, p. 351, 22 : οὐ γὰρ ἅμα γίνεται ζῷον καὶ ἄνθρωπος.

[2] L. II, c. IV, 3 ; éd. Didot, t. III, p. 448, 51.

[3] Les causes se ramènent à quatre : deux causes extrinsèques, efficiente et finale, et deux causes intrinsèques : formelle et matérielle ; cette dernière seule est exclue.

ejus principium proprium sit potentia generativa. Ergo secundum istum modum res viva movet seipsam. Sed movens seipsum componitur ex movente et moto, ut probatur in VIII *Phys.* [1]. Ergo principium generationis, quod format corpus vivum, est anima quae est in embryone.

7. Praeterea, manifestum est quod embryo augetur. Augmentum autem est motus secundum locum, ut dicitur in IV *Physic.* [2]. Cum ergo animal secundum locum moveat seipsum, movebit etiam seipsum secundum augmentum : et ita oportet quod in embryone sit principium talis motus, et non habeat hunc motum ab anima extrinseca.

8. Praeterea, Philosophus dicit, in lib. *de generat. Animalium* [3], quod non potest dici quod in embryone non sit anima ; sed primo est ibi anima cibativa [4], postea sensitiva.

9. Sed dicebatur, quod hoc dicit Philosophus non quod sit ibi anima in actu, sed in potentia. — Sed contra, nihil agit nisi inquantum est actu. Sed in embryone sunt actiones animae. Ergo est ibi anima in actu ; et ita relinquitur quod non sit tantum una substantia.

10. Praeterea, impossibile est quod idem sit ab extrinseco et intrinseco. Sed anima rationalis est in homine ab extrinseco, vegetabilis autem et sensibilis ab intrinseco, idest a principio quod est in semine,

[1] L. VIII, c. IV ; éd. Didot, t. II, p. 348, 26 ; voir art. 9, obj. 6.
[2] L. IV, c. VI ; éd. Didot, t. II, p. 292, 36.
[3] L. II, c. III ; éd. Didot, t. III, p. 351, 19.
[4] *Cibativa*, traduction littérale de θρεπτική, a le sens de *vegetativa*, comme *sensitiva* traduit αἰσθητικά.

ut patet per Philosophum in lib. *de generat. Animalium* [1]. Ergo non est idem in homine secundum substantiam anima vegetabilis, sensibilis et rationalis.

11. Praeterea, impossibile est ut quod est substantia in uno, sit accidens in alio ; unde dicit Philosophus in VIII *Metaph.*, quod calor non est forma substantialis ignis, cum sit accidens in aliis. Sed anima sensibilis est substantia in brutis animalibus. Non est ergo potentia tantum in homine, cum potentiae sint quaedam proprietates et accidentia animae.

12. Praeterea, homo est nobilius animal quam bruta animalia. Sed animal dicitur propter animam sensibilem. Ergo anima sensibilis est nobilior in homine quam in brutis animalibus. Sed in brutis animalibus est quaedam substantia, et non tantum potentia animae. Ergo multo magis in homine est quaedam substantia per se.

13. Praeterea, impossibile est quod idem secundum substantiam sit corruptibile et incorruptibile. Sed anima rationalis est incorruptibilis ; animae vero sensibiles et vegetabiles sunt corruptibiles. Ergo impossibile est quod anima rationalis, sensibilis et vegetabilis sint idem secundum substantiam.

14. Sed dicebatur, quod anima sensibilis in homine est incorruptibilis. — Sed contra, corruptibile et incorruptibile differunt secundum genus, ut dicit Philosophus in X *Metaphys.* [2]. Sed anima sensibilis in brutis est corruptibilis. Si igitur in homine anima sensibilis est incorruptibilis, non erit ejusdem generis

[1] L. II, c. III ; éd. DIDOT, t. III, p. 351, 51 : λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον ὑύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον.

[2] L. IX, c. X, 1 ; éd. DIDOT, t. II, p. 584, 6 : ἀνάγκη ἕτερον εἶναι τῷ γένει τὸ φθαρτὸν καὶ τὸ ἄφθαρτον.

anima sensibilis in homine et in equo ; et ita, cum animal dicatur per animam sensibilem, homo et equus non essent in uno genere animalis ; quod patet esse falsum.

15. Praeterea, impossibile est quod idem secundum substantiam sit rationale et irrationale, quia contradictio non verificatur de eodem [1]. Sed anima sensibilis et vegetabilis sunt irrationales. Ergo non possunt idem esse in substantia cum anima rationali.

16. Praeterea, corpus est proportionatum animae. Sed in corpore sunt diversa principia operationum animae, quae vocantur membra principalia. Ergo non est tantum una anima, sed plures.

17. Praeterea, potentiae animae naturaliter ab essentia animae fluunt. Ab uno autem naturaliter non procedit nisi unum [2]. Si ergo anima est una tantum in homine, non procederent ab ea vires quaedam affixae organis, et quaedam non affixae.

18. Praeterea, genus sumitur a materia, differentia vero a forma. Sed genus hominis est animal, differentia vero rationale. Cum ergo animal dicatur ab anima sensibili, videtur quod non solum corpus, sed etiam anima sensibilis comparetur ad animam rationalem per modum materiae. Ergo non sunt idem in substantia anima rationalis et anima sensibilis.

19. Praeterea, homo et equus conveniunt in animali. Animal autem dicitur per animam sensibilem. Ergo conveniunt in anima sensibili. Sed anima sensibilis in equo non est rationalis. Ergo nec in homine.

[1] Une des formules du principe de contradiction.

[2] Principe équivoque dont abusaient les Néoplatoniciens et qui les forçait à admettre toute une série d'intermédiaires entre Dieu et le monde pour expliquer la variété de ce dernier.

20. Praeterea, si anima rationalis, sensibilis et vegetabilis sint idem secundum substantiam in homine, oportet quod in quacumque parte est una earum, sit et alia. Hoc autem est falsum. Nam in ossibus est anima vegetabilis, quia nutriuntur et augentur ; non autem anima sensibilis, quia sine sensu sunt. Ergo non sunt idem secundum substantiam.

Sed contra est quod dicitur in lib. *De eccles. dogmatibus* [1] *: Neque duas animas in uno homine esse dicimus, sicut Jacobus* [2] *et alii Syrorum scribunt ; unam animalem qua animetur corpus...., et aliam rationalem quae rationi ministret : sed dicimus unam eamdemque animam in homine, quae corpus sua societate vivificet, et semetipsam sua ratione disponat.*

Respondeo dicendum, quod circa hanc quaestionem sunt diversae opiniones, non solum modernorum, sed etiam antiquorum. Plato enim [3] posuit diversas animas esse in corpore ; et hoc quidem consequens erat suis principiis [4] : posuit enim Plato quod anima

[1] C. XV ; éd. MIGNE, P. L., t. LVIII, p. 984. Ouvrage de Gennadius, prêtre de Marseille (fl. 495), qui fut accusé de semi-pélagianisme, mais dont les écrits n'ont gardé aucune trace.

[2] Jacques d'Edesse qui versa dans l'hérésie gnostique ; ne pas confondre avec Jacques Baradée, moine syrien du VI^me^ siècle, qui réorganisa la secte des monophysites, dont les membres prirent le nom de Jacobites.

[3] Dialogue de *la Nature* ou *Timée*, L. XXXII ; éd. DIDOT, t. II, p. 208, 43 et p. 232-238. — *Phèdre*, c. XXXIV, t. I, p. 712, 42 ; *République*, t. II, p. 73, 45 ; p. 162, 2 ; p. 174, 1.

[4] S. Thomas pénètre dans les systèmes qu'il réfute et en montre la liaison interne, loin de les ridiculiser ou d'en montrer les à-côtés.

unitur corpori ut motor, et non ut forma, dicens animam esse in corpore sicut est nauta in navi ; ubi autem apparent diversae actiones secundum genus, oportet ponere diversos motores : sicut in navi alius est qui gubernat, et alius qui remigat ; nec eorum diversitas repugnat unitati navis : quia sicut actiones ordinatae sunt, ita et motores, qui sunt in navi, ordinati sunt, unus sub alio. Et similiter non videtur repugnare unitati hominis vel animalis, si sint plures animae in uno corpore, ut motores ordinati sub invicem secundum ordinem operationum animae.

Sed secundum hoc, cum ex motore et mobili non fiat unum simpliciter et per se, homo non esset unum simpliciter et per se, neque animal ; neque esset generatio aut corruptio simpliciter, cum corpus accipit animam vel amittit. Unde oportet dicere, quod anima unitur corpori non solum ut motor, sed ut forma ; ut etiam ex superioribus [1] manifestum est.

Sed etiam hoc posito, adhuc secundum Platonis principia [2] consequens est quod sint plures animae in homine et in animali. Posuerunt enim Platonici universalia esse formas separatas, quae de sensibilibus praedicantur inquantum participata sunt ab eis : utpote Socrates [3] dicitur animal inquantum participat ideam animalis, et homo inquantum participat ideam hominis ; et secundum hoc relinquitur quod alia sit forma secundum essentiam secundum quam Socrates dicitur esse animal, et alia secundum quam dicitur esse homo. Unde ad hoc sequitur quod anima

[1] Articles 8 et 9.
[2] Le réalisme exagéré.
[3] Simple exemple d'un homme concret.

sensibilis et rationalis secundum substantiam differant. Sed hoc non potest stare, quia ex diversis actu existentibus non fit aliquid unum per se : quia si de aliquo subjecto praedicentur [1] aliqua secundum [2] diversas formas per se, unum illorum praedicatur de altero per accidens ; sicut de Socrate dicitur album secundum albedinem, et musicum secundum musicam; unde musicum de albo per [3] accidens praedicatur. Si igitur Socrates dicatur homo et animal secundum aliam et aliam formam, sequeretur quod haec praedicatio, *homo est animal*, sit per accidens ; et quod homo non sit vere id quod est animal. Contingit [4] tamen secundum diversas formas fieri praedicationem per se quando habent ordinem ad invicem : ut si dicatur quod habens superficiem est coloratum. Nam color est in substantia mediante superficie. Sed hic modus praedicandi per se non est quia praedicatum ponatur in definitione subjecti ; sed magis e converso. Superficies enim ponitur in definitione coloris sicut numerus in definitione paris [5]. Si ergo hoc modo esset praedicatio per se hominis et animalis, cum anima sensibilis quasi materialiter ordinetur ad rationem, si diversae sint, sequetur quod animal non praedicabitur per se de homine, sed magis e contrario.

Sequetur etiam aliud inconveniens [6]. Ex pluribus

[1] Sont attribués, traduction de καταγορεύω.

[2] *Secundum* : en raison de.

[3] Je remplace *secundum* par *per* qui est plus juste.

[4] Exception apparente que S. Thomas va ramener à la règle générale.

[5] On ne peut définir l'idée de *pair* sans se servir de l'idée de nombre ; de même, il ne peut y avoir de couleur sans étendue.

[6] La première raison semble d'ordre logique, les deux autres sont tirées de l'ordre réel.

enim actu existentibus non fit unum simpliciter, nisi sit aliquid uniens et aliquo modo ligans ea ad invicem. Sic ergo, si secundum diversas formas Socrates esset animal et rationale, indigerent haec duo, ad hoc quod unirentur simpliciter, aliquo quod faceret ea unum. Unde cum hoc non sit assignare, remanebit quod homo non erit unum nisi aggregatione, sicut acervus, qui est secundum quid unum, et simpliciter multa ; et ita etiam non erit homo ens simpliciter : quia unumquodque intantum est ens, inquantum est unum [1].

Iterum aliud inconveniens sequitur. Cum enim genus sit substantiale praedicatum, oportet quod forma, secundum quam individuum substantiae recipit praedicationem generis, sit forma substantialis ; et ita oportet quod anima sensibilis, secundum quam Socrates dicitur animal, sit forma substantialis in eo ; et sic necesse est quod det esse simpliciter corpori, et faciat ipsum hoc aliquid. Anima ergo rationalis, si est alia secundum substantiam, non facit hoc aliquid [2], nec esse simpliciter, sed solum esse secundum quid, cum adveniat rei jam subsistenti ; unde non erit forma substantialis, sed accidentalis ; et sic non dabit speciem Socrati, cum etiam species sit praedicatum substantiale.

Relinquitur ergo quod in homine sit tantum una anima secundum substantiam, quae est rationalis, sensibilis et vegetabilis ; et hoc consequens est ei, quod in praecedentibus [3] ostendimus de ordine for-

[1] Application de l'axiome : *unum et ens convertuntur.*
[2] Traduction littérale de τόδε τι, voir l'article 1.
[3] Voir l'article 9, ainsi que *De spiritualibus creaturis*, art. 3.

marum substantialium : scilicet quod nulla forma substantialis unitur materiae mediante alia forma substantiali ; sed forma perfectior dat materiae quicquid dabat forma inferior, et adhuc amplius. Unde anima rationalis dat corpori humano quicquid dat anima sensibilis brutis, vegetabilis plantis, et ulterius aliquid ; et propter hoc ipsa est in homine et vegetabilis et sensibilis et rationalis.

Huic [1] etiam attestatur, quod cum operatio unius potentiae fuerit intensa, impeditur alterius operatio, et e contra fit redundantia ab una potentia in aliam : quod non esset, nisi omnes potentiae in una essentia animae radicarentur.

Ad primum ergo dicendum, quod supposito quod sit tantum una substantia animae in corpore humano, diversimodo ad hoc argumentum respondetur a diversis. Quidam enim dicunt, quod in embryone ante animam rationalem non est anima, sed quaedam virtus procedens ab anima parentis ; et ab hujusmodi virtute sunt operationes, quae in embryone apparent : quae dicitur virtus formativa. Sed hoc non est omnino verum : quia in embryone apparet non solum formatio corporis, quae potest attribui praedictae virtuti, sed etiam aliae operationes, quae non possunt attribui nisi animae, ut augeri, sentire, et hujusmodi. Posset tamen hoc sustineri, si praedictum principium activum in embryone pro tanto diceretur virtus animae, non anima, quia nondum est anima perfecta, sicut nec embryo est animal perfectum. Sed tunc eadem remanebit difficultas. Dicunt [2] enim aliqui, quod primo

[1] Cette doctrine est confirmée par l'expérience.
[2] On voit que la théorie de l'évolution est ancienne.

in embryone sit anima vegetabilis quam sensibilis, et sensibilis quam rationalis, non tamen est alia et alia ; sed primo quidem reducitur semen in actum animae vegetabilis per principium activum, quod est in semine ; quae quidem anima in processu temporis magis ad ulteriorem producitur perfectionem per processum generationis, et ipsamet fit anima sensibilis ; quae quidem ulterius producitur in majorem perfectionem a principio extrinseco, et fit anima rationalis [1]. Sed secundum hanc positionem sequetur quod ipsa substantia animae rationalis sit a principio activo quod est in semine, sed alia perfectio adveniat ibi ultimo a principio extrinseco ; et ita sequeretur quod anima rationalis secundum suam substantiam sit corruptibilis : non enim potest esse incorruptibile quod a virtute quae est in semine causatur. Et ideo aliter dicendum est, quod generatio animalis non est tantum una generatio simplex ; sed succedunt sibi invicem multae generationes et corruptiones ; sicut dicitur quod primo habet formam seminis, et secundo formam sanguinis, et sic deinceps quousque perficiatur generatio ; et ideo cum corruptio et generatio non sint sine abjectione et additione formae, oportet quod forma imperfecta quae prius inerat abjiciatur, et perfectior inducatur ; et hoc quousque conceptum habeat formam perfectam. Et ideo dicitur, quod anima vegetabilis prius est in semine ; sed illa abjicitur in processu generationis ; et succedit alia, quae non solum est vegetabilis, sed etiam sensibilis. Ad

[1] Ceci ressemble à la théorie de Rosmini, qui prétendait que l'âme sensible se transformait dans l'homme en âme raisonnable au contact de l'idée d'être.

istam iterum additur alia quae simul est vegetabilis, sensibilis et rationalis.

Ad secundum dicendum, quod virtus, quae est in semine a patre, est virtus permanens ab intrinseco, non fluens ab extrinseco, sicut virtus moventis quae est in projectis : et ideo quantumcumque pater distet secundum locum, virtus quae est in semine operatur. Non enim virtus activa, quae est in semine, potest esse a matre, licet hoc quidam dicant, quod [1] femina non est principium activum, sed passivum. Tamen quantum ad aliquid est simile : sicut enim virtus projicientis, quae est finita, movet motu locali usque ad determinatam distantiam loci, ita virtus generantis movet motu generationis usque ad determinatam formam.

Ad tertium dicendum, quod illa virtus habet rationem animae, ut dictum est ; et ideo ab ea embryo potest dici animal.

Et similiter dicendum ad quartum, quintum, sextum, septimum et octavum.

Ad nonum dicendum, quod sicut anima est in embryone in actu, sed imperfecte, ita operatur secundum operationes imperfectas.

Ad decimum dicendum, quod licet anima sensibilis in brutis sit ab intrinseco, tamen in homine substantia animae, quae est simul vegetabilis, sensibilis et rationalis, est ab extrinseco, ut jam dictum est.

Ad undecimum dicendum, quod anima sensibilis non est accidens in homine, sed substantia, cum sit idem in substantia cum anima rationali : sed potentia

[1] *Quod* a le sens de *quia*.

sensitiva est accidens in homine, sicut et in aliis animalibus.

Ad DUODECIMUM dicendum, quod anima sensibilis est nobilior in homine quam in aliis animalibus : quia in homine non tantum sensibilis est, sed etiam rationalis.

Ad DECIMUMTERTIUM dicendum, quod anima sensibilis in homine secundum substantiam est incorruptibilis, cum ejus substantia sit substantia animae rationalis ; licet forte potentiae sensitivae, quae sunt actus corporis, non remaneant post corpus, ut quibusdam videtur [1].

Ad DECIMUMQUARTUM dicendum, quod si anima sensibilis quae est in brutis, et anima sensibilis quae est in homine, collocarentur secundum se in genere vel specie, non essent unius generis ; nisi forte logice [2] loquendo secundum aliquam intentionem communem. Sed id, quod est in genere et specie proprie, est compositum [3], quod utrobique est corruptibile.

Ad DECIMUMQUINTUM dicendum, quod anima sensibilis in homine non est anima irrationalis, sed est anima sensibilis et rationalis simul. Sed verum est quod potentiae animae sensitivae, quaedam quidem sunt irrationales secundum se, sed participant rationem secundum quod obediunt rationi [4] ; potentiae autem animae vegetabilis sunt penitus irrationabiles,

[1] Voir la question traitée à l'article 19.
[2] Classification logique, opposée à la classification naturelle.
[3] Le Composé du corps et de l'âme.
[4] La raison ne possède sur la sensibilité qu'un pouvoir politique, et non despotique, selon l'heureuse expression d'Aristote.

quia non obediunt rationi, ut patet per Philosophum in I *Ethicae* [1].

Ad DECIMUMSEXTUM dicendum, quod licet sint plura principalia membra in corpore, in quibus manifestantur principia quarumdam operationum animae, tamen omnia dependent a corde sicut a primo principio corporali.

Ad DECIMUMSEPTIMUM dicendum, quod ab anima humana, inquantum unitur corpori, effluunt vires affixae organis ; inquantum vero excedit sua virtute corporis capacitatem, effluunt ab ea vires non affixae organis.

Ad DECIMUMOCTAVUM dicendum, quod, sicut ex superioribus quaestionibus [2] patet, ab una et eadem forma materia recipit diversos gradus perfectionis ; et secundum quod materia perficitur inferiori gradu perfectionis, remanet adhuc materialis dispositio ad ulterioris perfectionis gradum ; et sic secundum quod corpus perficitur in esse sensibili ab anima humana, remanet adhuc ut materiale respectu ulterioris perfectionis ; et secundum hoc, animal, quod est genus, sumitur a materia ; et rationale, quod est differentia, sumitur a forma.

Ad DECIMUMNONUM dicendum, quod sicut animal, inquantum animal, neque est rationale neque irrationale (sed ipsum animal rationale est homo, animal vero irrationale est animal brutum) ita anima sensibilis, inquantum hujusmodi, neque rationalis neque

[1] *Ethique à Nicomaque*, L. I, c. XIII, 11 ; éd. DIDOT, t. II, p. 13, 32.

[2] Voir surtout l'article 9.

irrationalis est ; sed ipsa anima sensibilis in homine est rationalis, in brutis vero irrationalis.

Ad vicesimum dicendum, quod, licet una sit anima sensibilis et vegetabilis, non tamen oportet quod in quocumque apparet operatio unius, appareat operatio alterius, propter diversam partium dispositionem : ex quo etiam contingit quod nec omnes operationes animae sensibilis exercentur per unam partem ; sed visus per oculum, auditus per aures, et sic de aliis.

ARTICULUS XII

Utrum anima sit suae potentiae [1].

Duodecimo quaeritur, utrum anima sit suae potentiae. Et videtur quod sic. Dicitur enim in libro *de Spiritu et Anima* [2] *: Anima habet sua naturalia, et illa omnia est : potentiae namque atque vires ejus idem sunt quod ipsa. Habet accidentia, et illa non sunt suae vires* [3]*, et suae virtutes non sunt ; non est enim sua prudentia, sua temperantia, sua justitia, sua fortitudo.* Ex hoc expresse videtur haberi quod anima sit suae potentiae.

2. Praeterea, in eodem libro [4], dicitur : *Anima secundum sui operis officium variis nuncupatur nominibus : dicitur namque anima dum vegetat, sensus dum sentit, animus dum sapit, mens dum intelligit, ratio dum discernit, memoria dum recordatur, voluntas dum vult. Ista tamen non differunt in substantia, quemadmodum in nominibus : quoniam omnia ista sunt anima.* Ex hoc etiam idem habetur quod prius.

3. Praeterea, Bernardus dicit [5] : *Tria quaedam*

[1] V. *Somme Théologique*, Ire Partie, question LXXVII, art. 1.
[2] C. XIII ; éd. MIGNE, P. L. t. XL, p. 789.
[3] Ces paroles ne sont pas textuelles, mais donnent le sens.
[4] C. XIII ; éd. MIGNE, P. L. t. XL, p. 788.
[5] *Liber Meditationum*, c. I ; éd. MIGNE, P. L. t. CLXXXIV, p. 485. Ce traité n'est pas de S. Bernard ; on l'a attribué à Hugues de Saint-Victor.

intueor in anima : memoriam, intelligentiam, et voluntatem ; et haec tria esse ipsam animam. Sed eadem ratio est etiam de aliis potentiis animae. Ergo anima est suae potentiae.

4. Praeterea, Augustinus dicit in VI *de Trin.* [1], quod memoria, intelligentia et voluntas, sunt una vita, una essentia. Sed non nisi una est [2] essentia animae. Ergo potentiae animae sunt idem quod ejus essentia.

5. Praeterea, nullum accidens excedit suum subjectum. Sed memoria, intelligentia et voluntas, excedunt animam : non enim sui solum anima meminit, neque se solum intelligit et vult, sed etiam alia. Ergo haec tria non sunt accidentia animae : sunt igitur idem quod essentia animae, et eadem ratione aliae potentiae.

6. Praeterea, secundum haec tria attenditur imago Trinitatis in anima. Sed anima est ad imaginem Trinitatis secundum seipsam, et non solum secundum ejus accidentia. Ergo praedictae potentiae non sunt accidentia animae : sunt igitur de essentia ejus.

7. Praeterea, accidens est quod potest adesse et abesse praeter subjecti corruptionem [3]. Sed potentiae animae non possunt abesse. Ergo non sunt accidentia animae ; et sic idem quod prius.

8. Praeterea, nullum accidens est principium substantialis differentiae ; quia differentia complet definitionem rei, quae significat quid est res [4]. Sed poten-

[1] L. X, c. XI ; éd. MIGNE, P. L., t. XLII, p. 983.

[2] *Una est* sont deux mots que j'ai cru devoir ajouter.

[3] Définition de l'accident proprement dit, logique ou prédicable.

[4] La définition essentielle comprend le genre et la différence.

tiae animae sunt principia differentiarum substantialium ; sensibile enim dicitur secundum sensum, rationale secundum rationem. Ergo potentiae non sunt accidentia animae, sed sunt ipsa anima, quae est forma corporis ; nam forma est principium substantialis differentiae.

9. Praeterea, forma substantialis est virtuosior quam accidentalis. Sed accidentalis a seipsa agit, et non per aliam potentiam mediam. Ergo et substantialis. Cum igitur anima sit forma substantialis, potentiae, quibus agit, non sunt aliud quam ipsa.

10. Praeterea, idem est principium essendi et operandi. Sed anima secundum seipsam est principium essendi, quia secundum suam essentiam est forma. Ergo sua essentia est principium operandi. Sed potentia nihil est aliud quam principium operandi. Essentia igitur animae est ejus potentia.

11. Praeterea, substantia animae, inquantum est in potentia ad intelligibilia, est intellectus possibilis ; inquantum autem est actu, est agens. Sed esse actu et esse in potentia non significant aliud quam ipsam rem quae est in potentia et in actu. Ergo anima est intellectus agens et possibilis ; et eadem ratione est suae potentiae.

12. Praeterea, sicut materia prima est in potentia ad formas sensibiles [1], ita anima intellectiva est in potentia ad formas intelligibiles. Sed materia prima est sua potentia. Ergo anima intellectiva est sua potentia.

13. Praeterea, Philosophus in libro *Ethicae* [2] dicit,

[1] La comparaison est d'Aristote.

[2] *Ethique à Nicomaque*, L. IX, c. IV ; éd. DIDOT, t. II,

quod homo est intellectus. Sed hoc non est nisi ratione animae rationalis. Ergo anima est intellectus ; et eadem ratione est etiam suae potentiae.

14. Praeterea, Philosophus in II *de Anima* [1] dicit, quod anima est actus primus, sicut scientia. Sed scientia est immediatum principium actus secundi [2], qui est considerare. Ergo anima est immediatum principium operationum suarum. Sed immediatum principium operationis dicitur potentia. Ergo anima est suae potentiae.

15. Praeterea, omnes partes sunt consubstantiales toti, quia totum consistit ex partibus. Sed potentiae animae sunt partes ejus, ut patet in II *de Anima* [3]. Ergo sunt substantiales animae, et non sunt accidentia.

16. Praeterea, forma simplex non potest esse subjectum [4]. Sed anima est forma simplex, ut supra [5] ostensum est. Ergo non potest esse subjectum accidentium. Potentiae ergo, quae sunt in anima, non sunt ejus accidentia.

17. Praeterea, si potentiae sunt accidentia animae, oportet quod ab essentia ejus fluant ; accidentia enim propria causantur ex principiis subjecti. Sed essentia animae, cum sit simplex, non potest esse causa tantae diversitatis accidentium, quantum apparet in potentiis

p. 107, 36. Le texte d'Aristote n'a pas ce sens absolu ni exclusif, comme il sera dit dans la réponse.

[1] L. II, c. 1, 5 ; éd. Didot, t. III, p. 444, 33-37.

[2] L'action est dite *acte second*, le principe actif dont elle émane est dit *acte premier*.

[3] L. II, c. 1, 9 ; éd. Didot, t. III, p. 445, 9.

[4] Principe de Boëce, voir art. 6, obj. 1.

[5] Voir article 6.

animae. Potentiae igitur animae non sunt ejus accidentia. Relinquitur ergo quod ipsa anima sit suae potentiae.

Sed contra, sicut se habet essentia ad esse, ita posse ad agere. Ergo permutatim [1], sicut se habent esse et agere ad invicem, ita se habent potentia et essentia. Sed in solo Deo idem est esse et agere. Ergo in solo Deo idem est potentia et essentia. Anima ergo non est suae potentiae.

Praeterea, nulla qualitas est substantia. Sed potentia naturalis est quaedam species qualitatis, ut patet in *Praedicamentis* [2]. Ergo potentiae naturales animae sunt non ipsa essentia animae.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quaestionem sunt diversae opiniones. Quidam enim dicunt, quod anima est suae potentiae ; alii vero hoc negant dicentes, potentias animae esse quasdam proprietates ipsius. Et ut harum opinionum diversitas cognoscatur, sciendum, quod potentia nihil aliud est quam principium operationis alicujus, sive sit actio sive passio : non quidem principium quod est subjectum agens aut patiens, sed id quo agens agit, aut patiens patitur ; sicut ars aedificata est potentia in aedificatore, qui per eam aedificat ; et calor in igne, qui calore calefacit ; et siccum est potentia in lignis, quia secundum hoc sunt combustibilia. Ponentes igitur quod anima sit

[1] Dans une proportion, on peut intervertir les extrêmes ou les moyens.

[2] Premier livre de la Logique ou *Organon* d'Aristote, où il étudie les genres suprêmes d'être ; la substance est le premier, le second est la qualité, qui se divise en plusieurs espèces.

suae potentiae, hoc intelligunt, quod ipsa essentia animae sit principium immediatum omnium operationum animae ; dicentes, quod homo per essentiam animae intelligit, sentit, et alia hujusmodi operatur, et secundum diversitatem operationum diversis nominibus nominatur [1] : sensus quidem, inquantum est principium sentiendi, intellectus autem inquantum est intelligendi principium, et sic de aliis ; utpote si ignis calorem nominaremus potentiam liquefactivam, calefactivam et desiccativam, quia haec omnia operatur.

Sed haec opinio stare non potest. — Primo quidem, quia unumquodque agit secundum quod actu est, illud scilicet quod agit : ignis enim calefacit non inquantum actu est lucidum, sed inquantum est actu calidum : et exinde est quod omne agens agit sibi simile [2]. Unde oportet quod ex eo quod agitur [3], consideretur principium quo agitur ; oportet enim utrumque esse conforme. Unde in II *Physic.* [4] dicitur, quod forma et generans sunt idem specie [5]. Cum [6] ergo id quod agitur [7] non pertinet ad esse substantiale rei, impossibile est quod principium, quo agit, sit

[1] Un des principes du nominalisme.

[2] Principe qui a besoin d'être interprété ; car si l'agent tend toujours à produire un effet semblable à lui-même, il n'y arrive pas toujours en raison de la matière qui y répugne.

[3] *Id quod agitur* : l'effet de l'action.

[4] L. II, c. VII, 3 ; éd. DIDOT, t. II, p. 269, 37.

[5] C'est le cas de la génération univoque, la plus fréquente dans les règnes vivants.

[6] *Cum*, suivi de l'indicatif, signifie *lorsque*.

[7] Je substitue *agitur* au mot *agit* qui se trouve à tort dans les éditions. On pourrait faire la même substitution pour le mot *agit* de la ligne suivante.

aliquid de essentia rei ; et hoc manifeste apparet in agentibus naturalibus. Quia enim agens naturale in generatione agit transmutando materiam ad formam, quod quidem fit secundum quod materia primo disponitur ad formam, et tandem consequitur formam, secundum quod generatio est terminus alterationis, necesse est quod ex parte agentis id quod immediate agit sit forma accidentalis correspondens dispositioni materiae ; sed oportet ut forma accidentalis agat in virtute formae substantialis, quasi instrumentum ejus ; alias non induceret agendo formam substantialem. Et propter hoc in elementis non apparent aliqua principia actionum, nisi qualitates activae et passivae [1], quae tamen agunt in virtute formarum substantialium ; et propter hoc earum actio non solum terminatur ad dispositiones accidentales, sed etiam ad formas substantiales. Nam et in artificialibus actio instrumenti terminatur ad formam intentam ab artifice. Si vero est aliquod agens quod directe et immediate sua actione producat substantiam (sicut nos dicimus de Deo, qui creando producit rerum substantias, et sicut Avicenna dicit [2] de intelligentia agente, a qua secundum ipsum fluunt formae substantiales in istis inferioribus) hujusmodi agens agit per suam essentiam ; et sic non erit in eo aliud potentia activa et ejus essentia.

De potentia vero passiva [3] manifestum est quod potentia passiva, quae est ad actum substantialem,

[1] Voir article 1, *in corpore*.

[2] *Métaphysique*, L. VIII, c. VII et L. IX, c. V.

[3] La Puissance passive est ordonnée à recevoir la forme substantielle, comme la puissance active est ordonnée à produire l'action.

est in genere substantiae ; et quae est ad actum accidentalem est in genere accidentis per reductionem, sicut principium [1], et non sicut species completa ; quia unumquodque genus dividitur per potentiam et actum. Unde potentia homo [2] est in genere substantiae, et potentia album est in genere qualitatis. Manifestum est autem quod potentiae animae, sive sint activae sive passivae, non dicuntur directe per respectum ad aliquid substantiale, sed ad aliquid accidentale ; et similiter esse intelligens, vel sentiens actu, non est esse substantiale, sed accidentale, ad quod ordinatur intellectus et sensus ; et similiter esse magnum vel parvum, ad quod ordinatur vis augmentativa. Generativa vero potentia et nutritiva ordinantur quidem ad substantiam producendam vel conservandam, sed per transmutationem materiae ; unde talis actio, sicut et aliorum agentium naturalium, fit a substantia mediante principio accidentali. Manifestum est ergo quod ipsa essentia animae non est principium immediatum suarum operationum, sed operatur mediantibus principiis accidentalibus ; unde potentiae animae non sunt ipsa essentia animae, sed proprietates ejus.

Deinde hoc apparet ex ipsa diversitate actionum animae [3], quae sunt genere diversae, et non possunt

[1] On ne peut mettre dans une espèce que ce qui est déterminé ; la puissance passive, par elle-même indéterminée, se ramène à l'espèce de l'acte auquel elle est ordonnée.

[2] L'homme en puissance.

[3] Cette preuve qui est la plus simple et la plus claire est placée en dernier lieu par S. Thomas, car c'est la moins profonde. De plus, elle n'est pas nécessaire : l'essence de l'âme se distinguerait encore de sa faculté, si celle-ci était unique.

reduci ad unum principium immediatum, cum quaedam earum sint actiones et quaedam passiones, et aliis hujusmodi differentiis differant : quae oportet attribui diversis principiis. Et ita, cum essentia animae sit unum principium, non potest esse immediatum principium omnium suarum actionum ; sed oportet quod habeat plures et diversas potentias correspondentes diversitati suarum actionum ; potentia enim ad actum dicitur correlative ; unde secundum diversitatem actionum oportet esse diversitatem potentiarum. Et inde est quod Philosophus in VI *Ethicae* [1] dicit, quod scientificum animae, quod est necessariorum, et ratiocinativum, quod est contingentium, sunt diversae potentiae ; quia necessarium et contingens genere differunt.

Ad primum ergo dicendum, quod liber iste *de Spiritu et Anima*, non est Augustini, sed dicitur cujusdam Cisterciensis fuisse [2] ; nec est multum curandum de his quae in eo dicuntur. Si tamen sustineatur [3], potest dici, quod anima est [4] suae potentiae, vel suae vires, quia sunt naturales proprietates ejus. Unde in eodem libro dicitur, quod omnes potentiae sunt una anima, proprietate quidem diversae, sed

[1] *Ethique à Nicomaque*, L. VI, c. 1, 6 ; éd. Didot, t. II, p. 67, 2. *Scientificum* traduit le mot grec ἐπιστημονικόν et le mot *ratiocinativum* traduit λογιστικόν, qui est parfois synonyme de βουλευτικόν, rendu par *consultativum*.

[2] Ce moine cistercien serait Alcher, de l'abbaye de Clairvaux.

[3] Si l'on veut à tout prix l'interpréter d'une manière orthodoxe, malgré la médiocrité de son auteur.

[4] Dans cette interprétation, le verbe *être* ne signifierait pas l'identité, mais la possession.

potentia una ; et est similis modus dicendi, sicut si diceretur, quod calidum, lucidum et leve sunt unus ignis.

Et similiter dicendum AD SECUNDUM, TERTIUM et QUARTUM.

AD QUINTUM dicendum, quod accidens non excedit subjectum in essendo, excedit tamen in agendo : calor enim ignis exteriora calefacit ; et secundum hoc potentiae animae excedunt ipsam, inquantum anima intelligit et diligit non solum se, sed etiam alia. Augustinus autem inducit hanc rationem comparans notitiam et amorem ad mentem, non ut ad cognoscentem et ad amantem, sed ut ad cognitum et amatum. Si enim secundum hanc habitudinem compararet ad ipsam ut accidentia ad subjectum, sequeretur quod anima non cognosceret et amaret nisi se. Unde fortassis secundum hunc intellectum dixit, quod sunt una vita, una essentia ; quia notitia in actu est quodammodo cognitum [1], et amor in actu est quodammodo ipsum amatum.

AD SEXTUM dicendum, quod imago Trinitatis in anima attenditur non secundum potentiam tantum, sed etiam secundum essentiam ; sic enim repraesentatur una essentia in tribus personis, licet deficienter [2]. Si autem anima esset suae potentiae, non esset distinctio potentiarum ab invicem nisi solis nominibus;

[1] Il y a identification momentanée entre l'objet et la faculté agissante, quand il y a connaissance comme quand il y a amour.

[2] L'âme humaine est une image imparfaite de la Trinité, car l'essence de l'âme est réellement distincte de ses facultés, tandis que l'essence divine n'est pas réellement distincte des trois personnes divines.

et sic non repraesentaretur convenienter distinctio personarum quae est in divinis.

Ad SEPTIMUM dicendum, quod tria sunt genera accidentium : quaedam enim causantur ex principiis speciei, et dicuntur propria, sicut risibile [1] homini ; quaedam vero causantur ex principiis individui : et hoc dicitur, quia vel habent causam permanentem in subjecto, et haec sunt accidentia inseparabilia, sicut masculinum et femininum, et alia hujusmodi ; quaedam vero habent causam non permanentem in subjecto, et haec sunt accidentia separabilia, ut sedere et ambulare. — Est autem commune omni accidenti quod non sit de essentia rei ; et ita non cadit in definitione rei ; unde de re intelligimus quod quid est, absque hoc quod intelligamus aliquid accidentium ejus. Sed species non potest intelligi esse [2] sine accidentibus quae consequuntur principium speciei ; potest tamen intelligi sine accidentibus individui etiam inseparabilibus : sine separabilibus vero esse potest non solum species, sed et individuum. Potentiae vero animae sunt accidentia sicut proprietates. Unde licet sine illis intelligatur quid est anima, non autem animam sine eis esse est possibile neque intelligibile.

Ad OCTAVUM dicendum, quod sensibile et rationale, secundum quod sunt differentiae essentiales, non sumuntur a sensu et intellectu, sed ab anima sensitiva et intellectiva.

Ad NONUM dicendum, quod quare forma substan-

[1] Exemple classique de la propriété ; *risible* doit se prendre à l'actif.

[2] J'ajoute *esse* qui me paraît nécessaire pour l'intelligence de cette doctrine.

tialis non sit immediatum principium actionis in agentibus inferioribus, ostensum est.

Ad DECIMUM dicendum, quod anima est principium operandi, sed primum, non proximum. Operantur enim potentiae virtute animae, sicut et qualitates elementorum in virtute formarum substantialium.

Ad UNDECIMUM dicendum, quod ipsa anima est in potentia ad ipsas formas intelligibiles ; sed ista potentia non est essentia animae, sicut nec potentia ad statuam, quae est in aere, est essentia aeris ; esse enim actu et potentia non sunt de essentia rei, quoniam actus non est essentialis.

Ad DUODECIMUM dicendum, quod materia prima est in potentia ad actum substantialem, qui est forma ; et ideo ipsa potentia est ipsa essentia ejus.

Ad DECIMUMTERTIUM dicendum, quod homo dicitur intellectus esse [1], quia intellectus dicitur id quod est potius in homine, sicut civitas dicitur esse rector civitatis ; non tamen hoc dictum est eo quod essentia animae sit ipsa potentia intellectus.

Ad DECIMUMQUARTUM dicendum, quod similitudo inter animam et scientiam attenditur secundum quod utraque est actus primus [2], non autem quantum ad omnia ; unde non oportet quod anima sit immediatum principium operationum, sicut scientia.

Ad DECIMUMQUINTUM dicendum, quod potentiae animae non sunt partes essentiales animae quasi constituentes essentiam ejus, sed partes potentiales.

[1] C'est une figure de rhétorique, la synecdoque, qui prend la partie pour le tout.

[2] Premier par rapport à l'acte même de comprendre, qui est dit l'acte second.

quia virtus animae distinguitur per hujusmodi potentias.

Ad decimumsextum dicendum, quod forma simplex quae non est subsistens, vel si subsistit, quae est actus purus, non potest esse subjectum accidentis. Anima autem est forma subsistens, et non est actus purus, loquendo de anima humana [1] ; et ideo potest esse subjectum potentiarum quarumdam, scilicet intellectus, et voluntatis. Potentiae autem sensitivae et nutritivae partis sunt in composito sicut in subjecto; quia cujus est actus, ejus est potentia, ut patet per Philosophum in libro *de Somno et Vigilia* [2].

Ad decimumseptimum dicendum, quod licet anima sit una in essentia, tamen est in ea potentia et actus, et habet diversam habitudinem ad res ; diversimode etiam comparatur ad corpus ; et propter hoc ab una essentia animae possunt procedere diversae potentiae.

[1] Cette restriction est nécessaire pour l'attribut *forma subsistens* et non pour *actus purus*.

[2] C. 1 ; éd. Didot, t. III, p. 500, 32.

ARTICULUS XIII

Utrum potentiae distinguantur per objecta [1].

Tertiodecimo quaeritur de distinctione potentiarum animae, utrum videlicet distinguantur per objecta. Et videtur quod non. Quia contraria sunt quae maxime distant. Sed contrarietas objectorum non diversificat potentias ; eadem enim potentia albi et nigri est visus. Ergo [2] nulla differentia objectorum diversificat potentias.

2. Praeterea, magis differunt quae differunt secundum substantiam, quam quae differunt secundum accidens. Sed homo et lapis differunt secundum substantiam ; sonus autem et coloratum differunt secundum accidens. Cum igitur homo et lapis ad eamdem potentiam pertineant, multo magis sonus et coloratum ; et ita nulla differentia objectorum facit differre potentias.

3. Praeterea, si differentia objectorum esset causa diversitatis potentiarum, oporteret quod unitas objecti esset causa identitatis in potentiis. Videmus autem quod idem objectum ad diversas potentias se habet : idem enim est quod intelligitur et desideratur ;

[1] Il faudra distinguer entre l'objet formel et l'objet matériel. Voir *Somme Théologique*, Ire Partie, question LXXVII, art. 3. - S. Thomas répond plus qu'à la question posée car il donne toute l'énumération des facultés.

[2] Cette conclusion est un *a fortiori*.

bonum enim intelligibile est objectum voluntatis [1]. Ergo differentia objectorum non est causa diversitatis potentiarum.

4. Praeterea, ubi est eadem causa, est idem effectus [2]. Si ergo objecta diversa diversificarent potentias aliquas, oporteret quod diversitatem facerent ubique in potentiis. Hoc autem non videmus : nam quaedam objecta diversa comparantur quidem ad diversas potentias, sicut sonus et color ad auditum et visum ; et iterum ad unam potentiam, scilicet ad imaginationem et intellectum. Relinquitur ergo quod differentia objectorum non sit causa diversitatis potentiarum.

5. Praeterea, habitus [3] sunt perfectiones potentiarum ; perfectibilia autem [4] distinguuntur per perfectiones proprias. Ergo potentiae distinguuntur secundum habitus, et non secundum objecta.

6. Praeterea, omne, quod est in aliquo, est in eo per modum recipientis. Sed potentiae animae sunt in organis corporeis. Sunt enim actus organorum. Ergo distinguuntur secundum organa corporis, et non secundum objecta.

7. Praeterea, potentiae animae non sunt ipsa essentia animae, sed proprietates ejus. Proprietates autem rei fluunt ab essentia ejus. Ab uno autem non est nisi unum immediate [5]. Ergo una sola potentia

[1] La volonté ne se porte vers son objet propre, le bien, qu'à condition que ce bien ait été montré par l'intelligence.
[2] C'est le principe même du déterminisme.
[3] *Habitus* peut se prendre en différentes acceptions ; ici, il signifie habitude.
[4] *Autem*, je le mets à la place de *enim*.
[5] Voir art. 11, objection 17.

animae est prima fluens ab essentia animae ; et mediante ea fluunt aliae secundum aliquem ordinem ; ergo potentiae animae differunt secundum originem, et non secundum objecta.

8. Praeterea, si potentiae animae sunt diversae, oportet quod una earum oriatur ab alia : quia non possunt omnes oriri ab essentia animae immediate, cum sit una et simplex. Sed impossibile videtur quod una potentia animae oriatur ex alia : tum quia omnes potentiae animae sunt simul ; tum etiam quia accidens oritur a subjecto, unum autem accidens non potest esse subjectum alterius. Non ergo possunt esse diversae potentiae animae per diversitatem objectorum [1].

9. Praeterea, quanto aliqua substantia est altior, tanto ejus virtus est major, et per consequens minus multiplicata : quia omnis virtus unita plus est infinita quam multiplicata, ut dicitur in *Libro de causis* [2]. Anima autem inter omnia inferiora [3] est sublimior [4]. Ergo virtus ejus est magis una, et tamen ad plura se habens ; non ergo multiplicatur secundum differentiam objectorum.

10. Praeterea, si diversitas potentiarum animae est secundum differentiam objectorum, oportet etiam quod ordo potentiarum sit secundum ordinem objectorum. Hoc autem non videtur : nam intellectus, cujus objectum est quod quid est et substantia, est posterior sensu, cujus objecta sunt accidentia, ut color et sonus ;

[1] Cette objection prouverait plutôt l'impossibilité d'une pluralité de facultés dans l'âme.
[2] Proposition XXVII.
[3] Parmi les êtres terrestres.
[4] Le comparatif pour le superlatif.

tactus autem est prior visu, cum tamen visibile sit prius et communius tangibili. Ergo nec diversitas potentiarum est solum secundum differentiam objectorum.

11. Praeterea, omne appetibile est sensibile vel intelligibile [1]. Intelligibile autem est perfectio intellectus, et sensibile perfectio sensus. Cum igitur unumquodque appetat naturaliter suam perfectionem, sequitur quod intellectus et suesus appetant naturaliter omne appetibile. Non igitur oportet ponere potentiam appetitivam praeter sensitivam.

12. Praeterea, appetitus non est nisi voluntas, irascibilis et concupiscibilis. Sed voluntas est in intellectu, irascibilis et concupiscibilis in sensu, ut dicitur in III *de Anima* [2]. Ergo potentia appetitiva non est ponenda praeter sensitivam et intellectivam.

13. Praeterea, Philosophus probat in III *de Anima* [3] quod principia motus localis in animalibus sunt sensus, sive imaginatio, et intellectus et appetitus. Sed potentia in animalibus nihil aliud est quam principium motus. Ergo potentia motiva non est praeter cognoscitivam et appetitivam.

14. Praeterea, potentiae animae ordinantur ad aliquid altius quam est natura ; alias in omnibus naturalibus essent vires animae. Sed potentiae, quae attribuuntur animae vegetabili, non videntur ordinari ad aliquid altius quam natura : ordinatur enim ad conservationem speciei per generationem, et conservationem individui per nutrimentum, et perfectam

[1] Il y a deux sortes de bien : le bien sensible et le bien intelligible.
[2] L. III, c. IX, 3 ; éd. DIDOT, t. III, p. 471, 32.
[3] L. III, c. X, 1 ; éd. DIDOT, t. III, p. 472, 19.

quantitatem per augmentum : quae omnia operatur natura etiam in rebus naturalibus. Non igitur ad hujusmodi ordinandae sunt potentiae animae.

15. Praeterea, quanto aliqua virtus est altior, tanto, una existens [1], ad plura se extendit. Sed virtus animae est supra virtutem naturae. Cum igitur natura eadem virtute producat in esse corpus naturale, et det ei debitam quantitatem, et conservet ipsum in esse, videtur hoc fortius [2] quod anima una virtute operetur. Non igitur sunt diversae potentiae generativa, nutriva et augmentativa.

16. Praeterea, sensus est cognoscitivus accidentium. Sed aliqua alia accidentia magis ad invicem differunt quam sonus et color et hujusmodi ; quae sunt non solum in eodem genere qualitatis, sed etiam in eadem specie, quae est tertia [3]. Si igitur potentiae distinguuntur secundum differentiam objectorum, non deberent potentiae animae distingui penes hujusmodi accidentia, sed magis penes alia quae magis distant.

17. Praeterea, cujuslibet generis est una contrarietas prima [4]. Si igitur penes diversa genera qualitatum possibilium diversificantur potentiae sensitivae, videtur quod, ubicumque sunt diversae contrarietates, sint diversae potentiae sensitivae. Sed hoc alicubi invenitur : visus enim est albi et nigri ; auditus, gravis et acuti ; — alicubi vero non : tactus enim est calidi

[1] La puissance d'une force consiste dans son étendue et son unité.

[2] Nous dirions aujourd'hui *a fortiori*.

[3] Parmi les quatre espèces de la qualité, la troisième est : *passio et patibilis qualitas*.

[4] Le genre doit d'abord se diviser en deux espèces : la contrariété qui distingue ces deux espèces est dite la première ; il peut y en avoir d'autres, qui forment les sous-divisions.

et frigidi, humidi et sicci, mollis et duri, et hujusmodi. Ergo potentiae non distinguuntur penes objecta.

18. Praeterea, memoria non videtur esse alia potentia a sensu : est enim passio primi sensitivi, secundum Philosophum. Objecta tamen eorum differunt, quia objectum sensus est praesens, objectum vero memoriae praeteritum. Ergo potentiae non distinguuntur penes objecta.

19. Praeterea, omnia, quae cognoscuntur per sensum, cognoscuntur etiam per intellectum, et alia plura [1]. Si igitur potentiae sensitivae distinguuntur secundum pluralitatem objectorum, oportet etiam quod intellectus distinguatur secundum diversas potentias, sicut et sensus ; quod patet esse falsum.

20. Praeterea, intellectus possibilis et agens sunt diversae potentiae, ut supra [2] ostensum est. Sed idem est objectum utriusque. Non igitur potentiae distinguuntur secundum differentiam objectorum.

Sed contra est quod dicitur in II *de Anima* [3], quod potentiae distinguuntur per actus, et actus per objecta.

Praeterea, perfectibilia distinguuntur penes perfectiones. Sed objecta sunt perfectiones potentiarum. Ergo potentiae distinguuntur penes objecta.

Respondeo dicendum, quod potentia, secundum id quod est, dicitur ad actum ; unde oportet quod per actum definiatur potentia ; et secundum diversitatem

[1] L'intelligence, faculté plus élevée que le sens, doit s'étendre plus loin.

[2] Art. 3, 4 et 5.

[3] L. II, c. IV, 1 ; éd. DIDOT, t. III, p. 448, 25-32.

actuum diversificentur potentiae. Actus autem ex objectis speciem habent : nam si sint actus passivarum potentiarum, objecta sunt activa ; si autem sunt activarum potentiarum, objecta sunt ut fines. Secundum autem utrumque horum considerantur species operationis : nam calefacere et infrigidare [1] distinguuntur quidem secundum quod hujus principium est calor, illius autem frigus ; et iterum in similes fines terminantur. Nam agens ad hoc agit ut similitudinem suam in aliud inducat. Relinquitur igitur quod secundum distinctionem objectorum attenditur distinctio potentiarum animae.

Oportet tamen attendere distinctionem objectorum secundum quod objecta sunt differentiae actionum animae, et non secundum aliud ; quia in nullo genere species diversificatur nisi differentiis quae per se [2] dividunt genus. Non enim albo et nigro distinguuntur species animalis, sed rationali et irrationali. Oportet autem in actionibus animae tres gradus considerare. Actio enim animae transcendit actionem naturae in rebus inanimatis operantis [3]; sed hoc contingit quantum ad duo : scilicet quantum ad modum agendi, et quantum ad id quod agitur. Oportet autem quod quantum ad modum agendi omnis actio animae

[1] S. Thomas explique sa théorie par un exemple : les deux verbes *réchauffer* et *refroidir* désignent des actions spécifiées respectivement par le *chaud* et le *froid*. Si le sens de ces verbes est actif, le chaud et le froid sont les *principes* de l'action ; si le sens est passif, le chaud et le froid en sont le terme ou la fin.

[2] Cela signifie que la différence qui divise le genre et celle qui spécifie l'espèce sont une même réalité, considérée sous le même point de vue.

[3] *Operantis* se rapporte à *naturae*.

transcendat operationem vel actionem naturae inanimati : quia cum actio animae sit actio vitae (vivum autem est quod seipsum movet ad operandum) oportet quod omnis operatio animae sit secundum aliquod intrinsecum agens. — Sed quantum ad id quod agitur, non omnis actio transcendit actionem naturae inanimati : oportet enim quod fit [1], esse naturale, et quae ad ipsum requiruntur, sic in corporibus inanimatis, sicut in corporibus animatis ; sed [2] in corporibus inanimatis fit ab agente extrinseco, in corporibus vero animatis ab agente intrinseco ; et hujusmodi [3] sunt actiones ad quas ordinantur potentiae animae vegetabilis. Nam ad hoc quod individuum producatur in esse, ordinatur potentia generativa ; ad hoc autem quod quantitatem debitam consequatur, ordinatur vis augmentativa ; ad hoc autem quod conservetur in esse, ordinatur vis nutritiva [4]. Haec autem consequuntur corpora inanimata ab agente naturali extrinseco tantum ; et propter hoc praedictae vires animae dicuntur naturales.

Sunt autem aliae altiores actiones animae, quae transcendunt actiones formarum naturalium, etiam quantum ad id quod agitur, inquantum scilicet in anima sunt nata esse omnia secundum esse immateriale [5]. Est enim anima quodammodo omnia secundum quod est sentiens et intelligens. Oportet autem

[1] S. Thomas donne d'abord ce qu'il y a de commun, à savoir : l'effet produit, *esse naturale*, et ce qu'il requiert.

[2] Il montre ici la différence.

[3] Parmi celles qui ne dépassent pas les activités naturelles, quant à l'effet produit.

[4] Ce sont les trois puissances de la vie végétative.

[5] Les divers modes d'être immatériel seront expliqués un peu plus loin.

esse diversum gradum hujusmodi esse immaterialis. — Unus enim gradus est secundum quod in anima sunt res sine propriis materiis, sed tamen secundum singularitatem, et conditiones individuales, quae consequuntur materiam ; et iste est gradus sensus, qui est susceptivus specierum individualium sine materia, sed tamen in organo corporali. — Altior autem et perfectissimus immaterialitatis gradus est intellectus, qui recipit species omnino a materia et conditionibus materiae abstractas, et absque organo corporali. Sicut autem per formam naturalem res habet inclinationem ad aliquid, et habet motum aut actionem ad consequendum id ad quod inclinatur, ita ad formam etiam sensibilem vel intelligibilem sequitur inclinatio ad rem sive per sensum sive per intellectum comprehensam ; quae quidem pertinet ad potentiam appetitivam ; et iterum oportet consequenter esse motum aliquem per quem perveniatur ad rem desideratam ; et hoc pertinet ad potentiam motivam.

Ad perfectam autem sensus cognitionem, quae sufficiat animali, quinque requiruntur. Primo quod sensus recipiat speciem a sensibilibus ; et hoc pertinet ad sensum proprium [1]. — Secundo quod de sensibilibus perceptis dijudicet, et ea ab invicem discernat : quod oportet fieri per potentiam ad quam omnia sensibilia perveniunt, quae dicitur sensus communis [2]. — Tertium est quod species sensibilium receptae conserventur. Indiget autem animal apprehensione sensibi-

[1] Sens externe, qui a son objet propre, et qui se distingue ainsi du sens commun.

[2] Ne pas confondre avec le sens commun, qui comprend les jugements portés naturellement par le commun des hommes sur les choses très faciles.

lium non solum ad eorum praesentiam, sed etiam postquam abierint. Et hoc necessarium est reduci in aliquam potentiam ; nam et in rebus corporalibus aliud principium est recipiendi, et aliud conservandi ; nam quae sunt bene receptibilia, sunt interdum male conservativa. Hujusmodi autem potentia dicitur imaginatio, sive phantasia [1]. — Quarto autem requiruntur intentiones [2] aliquae quas sensus non apprehendit, sicut nocivum et utile et alia hujusmodi. Et ad haec quidem cognoscenda pervenit homo inquirendo et conferendo ; alia vero animalia quodam naturali instinctu, sicut ovis naturaliter fugit lupum tamquam nocivum ; unde ad hoc in aliis animalibus ordinatur aestimativa naturalis [3] ; in homine autem vis cogitativa, quae est collativa intentionum particularium : unde et ratio particularis dicitur, et intellectus passivus [4]. — Quinto autem requiritur quod ea quae prius fuerunt apprehensa per sensus, et interius conservata, iterum ad actualem considerationem revocentur. Et hoc quidem pertinet ad rememorativam virtutem : quae in aliis quidem animalibus absque inquisitione suam operationem habet, in hominibus autem cum inquisitione et studio ; unde in hominibus

[1] Mot grec qui correspond à l'imagination. Le mot français correspondant possédait originairement le même sens, mais son acception a légèrement varié, et ne désigne plus aujourd'hui l'imagination qu'en tant que capricieuse.

[2] *Intentio* signifie l'objet vers lequel tend une faculté ; en français, la faculté considérée est une faculté appétitive, et intention désigne résolution ; en latin du moyen âge, il s'agit souvent, comme dans le cas présent, d'une faculté cognoscitive.

[3] *Naturalis*, pour indiquer qu'il n'y a là rien d'acquis.

[4] L'*intellect passif* est donc une faculté sensitive ; c'est pour ne pas l'avoir compris, que bien des commentateurs modernes ont interprété Aristote dans un sens matérialiste.

non solum est memoria, sed reminiscentia [1]. Necesse autem fuit ad hoc potentiam ab aliis distinctam ordinari ; quia actus aliarum potentiarum sensitivarum est secundum motus a rebus ad animam, actus autem memorativae potentiae est e contrario secundum motum ab anima ad res ; diversi autem motus diversa principia motiva requirunt ; principia autem motiva potentiae dicuntur.

Quia vero sensus proprius, qui est primus in ordine sensitivarum potentiarum, immediate a sensibilibus immutatur, necesse fuit quod secundum diversitatem immutationum sensibilium in diversas potentias distingueretur. Cum enim sensus sit susceptivus specierum sensibilium sine materia, necesse est gradum et ordinem immutationum, quibus immutantur sensus a sensibilibus, accipere per comparationem ad immateriales immutationes [2]. Sunt igitur quaedam sensibilia quorum species, licet immaterialiter in sensu recipiantur, tamen etiam materialem immutationem faciunt in animalibus sentientibus. Hujusmodi autem sunt qualitates quae sunt principia transmutationum etiam in rebus materialibus : sicut calidum, frigidum, humidum et siccum et alia hujusmodi. Quia igitur hujusmodi sensibilia immutant nos etiam materialiter agendo, materialis autem immutatio fit per contactum, necesse est quod hujusmodi sensibilia contingendo sentiantur : propter quod potentia sensitiva compre-

[1] La réminiscence signifie donc ici l'activité qui permet de retrouver les souvenirs oubliés, en utilisant les diverses associations formées dans la mémoire ; réminiscence signifie souvent, par contre, un souvenir qui se présente spontanément.

[2] S. Thomas va maintenant faire l'énumération des sens externes, en suivant la progression ascendante.

hendens ea vocatur tactus. — Sunt autem quaedam sensibilia quae quidem non materialiter immutant, sed tamen eorum immutatio habet materialem immutationem annexam ; quod contingit dupliciter. Uno modo sic quod materialis immutatio annexa sit tam ex parte sensibilis quam ex parte sentientis ; et hoc pertinet ad gustum ; licet enim sapor non immutet organum sensus faciendo ipsum saporosum, tamen haec immutatio non est sine aliquali transmutatione tam saporosi quam etiam organi gustus, et praecipue secundum humectationem [1]. — Alio modo sic quod transmutatio materialis annexa sit solum ex parte sensibilis. Hujusmodi autem transmutatio vel est secundum resolutionem et alterationem quamdam sensibilis, sicut accidit in sensu odoratus ; vel solum secundum loci mutationem, sicut accidit in auditu ; unde auditus et odoratus, quia sunt sine mutatione materiali sentientis, licet adsit materialis mutatio ex parte sensibilis, non tangendo, sed per medium extrinsecum sentiunt [2] ; gustus autem solum in tangendo sentit, quia requiritur immutatio materialis ex parte sentientis. — Sunt autem alia sensibilia, quae immutant sensum absque materiali immutatione annexa, sicut lux et color, quorum est visus ; unde visus est

[1] S. Thomas s'appuie sur ce fait que la langue ne perçoit la saveur que si elle est humectée de salive ; par conséquent la perception du goût suppose que l'objet ait été quelque peu transformé par la salive.

[2] Les modernes n'admettent pas que l'olfaction se fasse à distance : ce sont des particules matérielles du corps odorant qui agissent sur la muqueuse du nez ; le sens de l'odorat se rapproche donc plus du goût que de l'ouïe. Il est d'ailleurs souvent difficile de distinguer les perceptions du goût de celles de l'odorat.

altior [1] inter omnes sensus, et universalior : quia sensibilia ab eo percepta sunt communia corporibus corruptibilibus et incorruptibilibus [2].

Similiter autem vis appetitiva, quae consequitur apprehensionem sensus, necesse est quod in duo dividatur : quia aliquid est appetibile vel ea ratione quod est delectabile sensui et conveniens, et ad hoc est vis concupiscibilis ; vel ea ratione quod per hoc habetur potestas fruendi delectabilibus secundum sensum, quod quandoque contingit cum aliquo tristabili secundum sensum : sicut cum animal pugnando adipiscitur quamdam potestatem fruendi proprio delectabili, repellendo impedientia ; et ad hoc ordinatur vis irascibilis [3].

Vis autem motiva, cum ad motum [4] ordinetur, non diversificatur nisi secundum diversitatem motuum ; qui vel competunt diversis animalibus, quorum quaedam sunt reptibilia, quaedam volatilia, quaedam gressibilia, quaedam alio modo mobilia ; vel etiam secundum diversas partes ejusdem animalis, nam singulae partes habent quosdam proprios motus.

Gradus autem intellectualium potentiarum similiter distinguuntur in cognoscitivas et appetitivas. Motiva

[1] Cette supériorité reste vraie, quoique dans un sens autre que le croyaient les Anciens : l'excitant normal de la vue consiste dans les ondulations de l'éther, tandis que l'excitant de l'ouïe est formé par les ondulations de l'air.

[2] Les corps incorruptibles désignent les corps célestes : les corps sont généralement visibles, tandis que peu de corps sont perceptibles par l'ouïe.

[3] On dit ordinairement que l'appétit irascible a pour objet *bonum ut arduum*.

[4] Le mouvement proprement dit, c'est-à-dire le déplacement.

autem communis est et sensui et intellectui ; nam idem corpus eodem motu movetur ab utroque. Cognitio autem intellectus requirit duas potentias ; scilicet intellectum agentem et possibilem, ut ex superioribus patet.

Sic igitur manifestum est quod sunt tres gradus potentiarum animae : scilicet secundum animam vegetabilem, sensitivam, et rationalem. Sunt autem quinque genera potentiarum : scilicet nutritivum, sensitivum, intellectivum, appetitivum, et motivum secundum locum ; et horum quodlibet continet sub se potentias plures, ut dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod contraria maxime differunt, sed in eodem genere [1]. Diversitas autem objectorum secundum genus convenit diversitati potentiarum, quia et genus quodammodo in potentia est ; et ideo contraria referuntur ad eamdem potentiam.

Ad secundum dicendum, quod licet sonus et color sint diversa accidentia, tamen per se differunt quantum ad immutationem sensus, ut dictum est ; non autem homo et lapis, quia eis eodem modo immutatur sensus ; et ideo homo et lapis differunt per accidens inquantum sentiuntur, licet differant per se inquantum sunt substantiae. Nihil enim prohibet differentiam aliquam esse per se comparatam ad unum genus, comparatam vero ad aliud esse per accidens : sicut album et nigrum per se differunt in genere coloris, non autem in genere substantiae.

[1] Les contraires ont toujours quelque chose de commun, sans quoi ils seraient des contradictoires ; c'est en raison de cette partie commune, qu'ils appartiennent au même genre.

Ad TERTIUM dicendum, quod eadem res comparatur ad diversas potentias animae, non secundum eamdem rationem objecti, sed secundum aliam et aliam.

Ad QUARTUM dicendum, quod quanto aliqua potentia est altior, tanto ad plura se extendit ; unde habet communiorem rationem objecti ; et inde est quod quaedam conveniunt in ratione objecti superioris potentiae, quae distinguuntur in ratione objecti quantum ad potentias inferiores.

Ad QUINTUM dicendum, quod habitus non sunt perfectiones potentiarum, propter quas sunt potentiae [1], sed sicut quibus aliqualiter se habent [2] ad ea propter quae sunt, idest ad objecta ; unde potentiae non distinguuntur penes habitus, sed penes objecta ; sicut nec artificialia, penes objecta, sed penes fines.

Ad SEXTUM dicendum, quod potentiae non sunt propter organa, sed magis e converso ; unde magis distinguuntur organa penes objecta quam e converso.

Ad SEPTIMUM dicendum, quod anima habet aliquem praecipuum finem, sicut anima humana bonum intelligibile ; habet autem et alios fines ordinatos ad hunc ultimum finem, sicut quod sensibile ordinatur ad intelligibile. Et quia anima ordinatur ad sua objecta per potentias, sequitur quod etiam potentia sensitiva sit in homine propter intellectivam, et sic de aliis. Sic igitur secundum rationem finis oritur una potentia animae ex alia per comparationem ad objecta;

[1] Les facultés ne sont pas faites pour les habitudes ; mais les habitudes sont destinées à perfectionner les facultés en vue de mieux atteindre leurs objets.

[2] Le sujet du verbe est *potentiae*.

unde potentias animae distingui per originem [1] et objecta non est contrarium.

Ad octavum dicendum, quod licet accidens non possit esse per se subjectum accidentis, tamen subjectum subjicitur uni accidenti mediante alio : sicut corpus colori mediante superficie ; et sic unum accidens oritur ex subjecto mediante alio, et una potentia ab essentia animae mediante alia.

Ad nonum dicendum, quod anima una virtute in plura potest quam res naturalis : sicut visus apprehendit omnia visibilia ; sed anima propter sui nobilitatem habet multo plures operationes quam res inanimata ; unde oportet quod habeat plures potentias.

Ad decimum dicendum, quod ordo potentiarum animae est secundum ordinem objectorum. Sed utrobique potest attendi ordo vel secundum perfectionem, et sic intellectus est prior sensu ; vel secundum generationis viam, et sic est sensus prior intellectu : quia in generationis via prius inducitur accidentalis dispositio quam forma substantialis [2].

Ad undecimum dicendum, quod intellectus quidem naturaliter appetit intelligibile ut est intelligibile : appetit enim naturaliter intellectus intelligere, et sensus sentire. Sed quia res sensibilis vel intelligibilis non solum appetitur ad sentiendum et ad intelligendum, sed etiam ad aliquid aliud, ideo praeter

[1] *Originem*, mot par lequel je remplace le mot *potentias*, qui est un lapsus évident.

[2] La forme substantielle n'est produite dans un sujet que lorsque la matière est disposée à la recevoir ; ces dispositions de la matière sont d'ordre accidentel.

sensum et intellectum necesse est esse appetitivam potentiam.

Ad duodecimum dicendum, quod voluntas est in ratione inquantum sequitur apprehensionem rationis ; operatio vero voluntatis pertinet ad eumdem gradum operationis potentiarum animae, sed non ad idem genus ; et similiter est dicendum de irascibili et concupiscibili respectu sensus.

Ad decimumtertium dicendum, quod intellectus et appetitus movent sicut imperantes motum ; sed oportet esse potentiam motivam quae motum exequatur [1], secundum quam scilicet membra sequuntur imperium appetitus, et intellectus vel sensus.

Ad decimumquartum dicendum, quod potentiae animae vegetabilis dicuntur vires naturales, quia non operantur nisi quod natura facit in corporibus ; sed dicuntur vires animae, quia altiori modo [2] hoc faciunt, ut supra dictum est.

Ad decimumquintum dicendum, quod res naturalis inanimata simul recipit speciem et debitam quantitatem ; quod non est possibile in rebus viventibus, quas oportet in principio generationis esse modicae quantitatis, quia generantur ex semine ; et ideo oportet quod praeter vim generativam in eis sit vis

[1] En cas de paralysie motrice, la volonté commande et le mouvement ne s'exécute pas, parce que la faculté organique, chargée d'exécuter le commandement, est dans l'impossibilité d'agir.

[2] Principe à opposer aux matérialistes qui voudraient nier la spécificité de la vie, parce que les forces chimiques peuvent fournir les mêmes produits que fournit la vie. Les produits sont les mêmes (alcool, sucre...), mais les moyens employés sont différents ; les moyens employés par la vie sont toujours plus simples, plus courts et plus efficaces.

augmentativa, quae perducat ad debitam quantitatem. Hoc autem fieri oportet per hoc quod aliquid convertatur in substantiam augmentandi, et sic additur ei. Haec autem conversio fit per calorem [1], qui etiam convertit id quod extrinsecus apponitur, et resolvit etiam quod inest. Unde ad conservationem individui, ut continuo restauretur deperditum, et addatur quod deest ad perfectionem quantitatis et quod necessarium est ad generationem seminis, necessaria fuit vis nutritiva, quae deservit et augmentativae et generativae ; et propter hoc individuum conservat.

Ad DECIMUMSEXTUM dicendum, quod sonus et calor et hujusmodi differunt secundum diversum modum immutationis sensus, non autem sensibilia diversorum generum ; et ideo penes ea non diversificantur potentiae sensitivae.

Ad DECIMUMSEPTIMUM dicendum, quod quia contrarietates quarum est tactus cognoscitivus, non reducuntur in aliquod unum genus (sicut diversae contrarietates, quae possunt considerari circa visibilia, reducuntur in unum genus coloris) ideo Philosophus determinat in II *de Anima* [2], quod tactus non est unus sensus, sed plures [3]. Sed tamen omnes conve-

[1] La chaleur est une condition nécessaire de la vie ; mais cet agent n'a pas l'importance qu'on lui attribuait autrefois ; il semble être la conséquence des réactions chimiques plus encore que leur cause.

[2] L, II, c. VI, 2 et c. XI, 1-2 ; éd. DIDOT, t. III, p. 425. 22 et p. 458, 40 ss. ; p. 459, 14 ss.

[3] C'est la solution la plus simple de la question, sans cesse reposée, de la multiplicité du sens du tact, qui perçoit la résistance, la douleur et la température. Les tentatives pour augmenter le nombre des sens externes ne réuniront jamais tous les suffrages, et il sera toujours plus prudent de proclamer

niunt in hoc quod non per medium extrinsecum sentiunt ; et omnes dicuntur tactus, ut sit unus sensus genere divisus in plures species. Posset tamen dici, quod esset simpliciter unus sensus : quia omnes contrarietates quarum tactus est cognoscitivus, cognoscuntur per se : cognoscunt enim se invicem, et reducuntur in unum genus, sed est innominatum : nam et genus proximum calidi et frigidi innominatum [1] est.

Ad decimumoctavum dicendum, quod, cum potentiae animae sint proprietates quaedam, per hoc quod dicitur memoria esse passio [2] primi sensitivi [3], non excluditur quin memoria sit alia potentia a sensu ; sed ostenditur ordo ejus ad sensum.

Ad decimumnonum dicendum, quod sensus recipit species sensibilium in organis corporalibus, et est cognoscitivus particularium ; intellectus autem recipit species rerum absque organo corporali, et est cognoscitivus universalium ; et ideo aliqua diversitas objectorum requirit diversitatem potentiarum in parte sensitiva, quae non requirit diversitatem potentiarum in parte intellectiva. Recipere enim et retinere in rebus materialibus non est secundum idem ; sed in immaterialibus secundum idem est [4] ; et similiter

l'unicité du sens du tact, tout en reconnaissant qu'il est moins unifié que les autres : ce qui est d'ailleurs entièrement conforme au principe de l'Ecole, puisque le sens du tact est le moins noble de tous les sens : *Quae sunt divisa in inferioribus sunt unita in superioribus.*

[1] On l'appelle aujourd'hui la température.

[2] *Passio*, synonyme ici de *propriété*.

[3] *Primum sensitivum*, sens externe, puisque c'est le premier qui agit.

[4] Dans une faculté spirituelle, c'est-à-dire non soumise au changement, recevoir et retenir sont une même chose.

secundum diversos modos immutationis oportet diversificari sensum, non autem intellectum.

Ad vicesimum dicendum, quod idem objectum, scilicet intelligibile in actu, comparatur ad intellectum agentem ut factum ab eo ; ad intellectum vero possibilem, ut movens ipsum ; et sic patet quod non secundum eamdem rationem idem comparatur ad intellectum agentem et possibilem.

ARTICULUS XIV

Utrum anima humana sit immortalis [1].

Quartodecimo quaeritur de immortalitate animae humanae. Et videtur quod sit corruptibilis. Dicitur enim : *Unus est interitus hominis et jumentorum, et aequa utriusque conditio* [2]. Sed jumenta cum intereunt, interit eorum anima. Ergo cum homo interierit, anima ejus corrumpitur.

2. Praeterea, corruptibile et incorruptibile differunt secundum genus, ut dicitur [3]. Sed anima humana et anima jumentorum non differunt secundum genus : quia nec homo a jumentis genere differt. Ergo anima hominis et anima jumentorum non differunt secundum corruptibile et incorruptibile. Sed anima jumentorum est corruptibilis. Ergo anima humana non est incorruptibilis.

3. Praeterea, Damascenus dicit [4], quod Angelus est gratia, non natura, immortalitatem suscipiens. Sed Angelus non est inferior anima. Ergo anima non est naturaliter immortalis.

[1] Voir *Somme Théologique*, Ire Partie, question LXXV, art. 6.
[2] *Ecclésiaste*, III, 19.
[3] *Métaphysique*, L. IX, c. X, 1 ; éd. DIDOT, t. II, p. 584, 6 ; voir art. II, obj. 14.
[4] *De orthodoxa Fide*, L. II, c. III ; éd. MIGNE, P. G., t. XCIV, p. 865. Le texte grec a *in natura* au lieu de *non natura*, voir art. VII, obj. 13.

4. Praeterea, Philosophus probat in VIII *Phys.* [1], quod primum movens [2] est infinitae virtutis, quia movet tempore infinito. Si igitur anima habet virtutem durandi tempore infinito, sequitur quod virtus ejus sit infinita. Sed virtus infinita non est in essentia finita. Ergo sequitur quod essentia animae sit infinita, si sit incorruptibilis. Hoc autem est impossibile, quia sola essentia divina est infinita. Ergo anima humana non est incorruptibilis.

5. Sed diceretur, quod anima est incorruptibilis non per essentiam propriam, sed per virtutem divinam. — Sed contra, illud quod non competit alicui per essentiam propriam, non est ei essentiale. Sed corruptibile et incorruptibile essentialiter praedicantur de quibuscumque dicuntur, ut dicit Philosophus in *Metaph.* [3]. Ergo si anima est incorruptibilis, oportet quod sit incorruptibilis per essentiam suam.

6. Praeterea [4], omne quod est, aut est corruptibile aut incorruptibile. Si igitur anima humana secundum suam naturam non est incorruptibilis, sequitur quod secundum suam naturam sit corruptibilis.

7. Praeterea, omne incorruptibile habet virtutem quod sit semper. Si igitur anima humana sit incorruptibilis, sequitur quod habet virtutem quod sit semper. Ergo non habet esse post non esse [5] ; quod est contra fidem.

[1] L. VIII, c. 1 ; éd. Didot, t. II, p. 344.
[2] Le premier moteur n'est autre que Dieu.
[3] *Métaphysique*, L. IX, c. x, 2 ; éd. Didot, t. II, p. 584, 17.
[4] Cette objection est une instance de la précédente ; elle ne se comprend que dans l'hypothèse énoncée.
[5] Cela signifie : l'âme n'a pas commencé.

8. Praeterea, Augustinus dicit [1], quod sicut Deus est vita animae, ita anima est vita corporis. Sed mors est privatio vitae. Ergo per mortem anima privatur, et tollitur.

9. Praeterea, forma non habet esse nisi in eo in quo est. Si igitur anima est forma corporis, non potest esse nisi in corpore ; ergo perit perempto corpore.

10. Sed diceretur, quod hoc est verum de anima secundum quod est forma, non secundum suam essentiam. — Sed contra, anima non est forma corporis per accidens ; alioquin, cum anima constituat hominem secundum quod est forma corporis, sequeretur quod homo esset ens per accidens. Quidquid autem competit alicui non per accidens, convenit ei secundum suam essentiam. Ergo est forma secundum suam essentiam. Si ergo secundum quod est forma, est corruptibilis, et secundum suam essentiam erit corruptibilis.

11. Praeterea, quaecumque conveniunt ad unum esse, ita se habent quod corrupto uno corrumpitur aliud. Sed anima et corpus conveniunt ad unum esse, scilicet ad esse hominis. Ergo corrupto corpore corrumpitur anima.

12. Praeterea, anima sensibilis et anima rationalis sunt unum secundum substantiam in homine. Sed anima sensibilis est corruptibilis. Ergo et rationalis.

13. Praeterea, forma debet esse materiae proportionata. Sed anima humana est in corpore ut forma in materia. Cum igitur corpus sit corruptibile ; et anima erit corruptibilis.

[1] *De Civitate Dei*, L. XIX, c. XXVI ; éd. MIGNE, P. L., t. XLI, p. 656.

14. Praeterea, si anima potest a corpore separari, oportet quod sit aliqua operatio ejus sine corpore, eo quod nulla substantia est otiosa [1]. Sed nulla operatio potest esse animae sine corpore, neque etiam intelligere, de quo magis videtur ; quia non est intelligere sine phantasmate, ut Philosophus dicit [2], phantasma autem non est sine corpore. Ergo anima non potest separari a corpore, sed corrumpitur corrupto corpore.

15. Praeterea, si anima humana sit incorruptibilis, hoc non erit nisi quia est intelligens. Sed videtur quod intelligere non sibi conveniat ; quia id quod est supremum inferioris naturae imitatur aliqualiter actionem naturae superioris, sed ad eam non pervenit ; sicut simia [3] imitatur aliqualiter operationem hominis, non tamen ad eam pertingit ; et similiter videtur quod cum homo sit supremum in ordine materialium rerum, imitetur aliqualiter actionem substantiarum separatarum intellectualium quae est intelligere, sed ad eam non perveniat. Nulla igitur necessitas videtur ponendi animam hominis esse immortalem.

16. Praeterea, ad operationem propriam speciei pertingunt vel omnia vel plurima eorum quae sunt in specie [4]. Sed paucissimi homines perveniunt ad hoc quod sint intelligentes. Ergo intelligere non est pro-

[1] Tout être doit agir, autrement il perdrait sa raison d'être ; vérité dont Leibnitz a abusé quand il a dit qu'être c'est agir.

[2] *De Anima*, L. III, c. VII, 3 ; éd. DIDOT, t. III, p. 470, 1.

[3] Le singe, type du plus parfait des animaux privés de raison.

[4] Un des principes de l'optimisme courant au moyen âge ; le bien de l'espèce est une moyenne, la plupart des individus doivent y parvenir.

pria operatio animae humanae ; et ita non oportet animam humanam esse incorruptibilem, eo quod sit intellectualis.

17. Praeterea, Philosophus dicit in I *Phys.* [1], quod omne finitum consumitur, semper ablato quodam. Sed bonum naturale animae est finitum bonum. Cum ergo per aliquod peccatum minuatur bonum naturale animae humanae, videtur quod tandem totaliter tollatur ; et sic anima humana quandoque corrumpitur.

18. Praeterea, ad debilitatem corporis anima debilitatur, ut patet in ejus operationibus. Ergo et ad corruptionem corporis anima corrumpitur.

19. Praeterea, omne quod est ex nihilo, est vertibile in nihil [2]. Sed anima humana ex nihilo creata est. Ergo vertibilis est in nihil ; et sic sequitur quod anima sit corruptibilis.

20. Praeterea, manente causa manet effectus. Sed anima est causa vitae corporis. Si ergo anima semper manet, videtur quod corpus semper vivat ; quod patet esse falsum.

21. Praeterea, omne, quod est per se subsistens, est hoc aliquid in genere vel specie collocatum. Sed anima humana, ut videtur, non est hoc aliquid nec collocatur in specie vel genere tamquam individuum vel species, cum sit forma ; esse enim in genere vel specie convenit composito, non materiae neque formae, nisi per reductionem. Ergo anima humana non est per se subsistens ; et ita, corrupto corpore, remanere non potest.

[1] L. I, c. IV ; éd. DIDOT, t. II, p. 253, 19.
[2] Peut être anéanti.

Sed contra est quod dicitur : *Deus fecit hominem inexterminabilem, et ad imaginem suae similitudinis fecit illum* [1]. Ex quo potest accipi quod homo est inexterminabilis, idest incorruptibilis, secundum quod est ad imaginem Dei. Est autem ad imaginem Dei secundum animam, ut Augustinus dicit in libro *de Trinit.* [2]. Ergo anima humana est incorruptibilis.

Praeterea, omne quod corrumpitur, habet contraria, vel est ex contrariis compositum. Sed anima humana est omnino absque contrarietate ; quia illa etiam, quae sunt contraria in se, in anima non sunt contraria : rationes enim contrariorum in anima contrariae non sunt. Ergo anima humana est incorruptibilis.

Praeterea, corpora coelestia dicuntur esse incorruptibilia, quia non habent materiam qualem generabilia et corruptibilia. Sed anima humana omnino est immaterialis ; quod patet ex hoc quod rerum species immaterialiter recipit. Ergo anima est incorruptibilis.

Praeterea, Philosophus dicit [3], quod intellectus separatur sicut perpetuum a corruptibili. Intellectus autem est pars animae, ut ipse dicit. Ergo anima humana est incorruptibilis.

Respondeo dicendum, quod necesse est omnino [4] animam humanam incorruptibilem esse. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod id quod per se [5] consequitur ad aliquid, non potest removeri ab eo :

[1] *Sagesse*, II, 23.
[2] L. X, c. XII ; éd. MIGNE, P. L. t. XLII, p. 984.
[3] *De Anima*, L. II, c. II, 9 ; éd. DIDOT, t. III, p. 446, 32.
[4] C'est une affirmation catégorique, à distinguer des simples assertions ordinaires.
[5] *Per se* : en vertu de sa nature même.

sicut ab homine non removetur quod sit animal, neque a numero quod sit par vel impar. Manifestum est autem quod esse per se consequitur formam : unumquodque enim habet esse secundum propriam formam; unde esse a forma nullo modo separari potest. Corrumpuntur igitur composita ex materia et forma per hoc quod amittunt formam ad quam consequitur esse. Ipsa autem forma per se corrumpi non potest ; sed per accidens corrupto composito corrumpitur, inquantum deficit esse compositi quod est per formam, si forma sit talis quae non sit habens esse, sed sit solum quo compositum est.

Si ergo sit aliqua forma, quae sit habens esse, necesse est illam formam incorruptibilem esse. Non enim separatur esse ab aliquo habente esse, nisi per hoc quod separatur forma ab eo ; unde si id, quod habet esse, sit ipsa forma, impossibile est quod esse separetur ab eo. Manifestum est autem quod principium quo homo intelligit, est forma habens esse in se, et non solum sicut quo aliquid est. Intelligere enim, ut Philosophus probat in III *de Anima* [1], non est actus expletus per organum corporale. Non enim posset inveniri aliquod organum corporale quod esset receptivum omnium naturarum sensibilium ; praesertim quia recipiens debet esse denudatum a natura recepti, sicut pupilla caret colore. Omne autem organum corporale habet naturam aliquam sensibilem. Intellectus vero, quo intelligimus, est cognoscitivus omnium sensibilium naturarum ; unde impossibile est quod ejus operatio, quae est intelligere, exerceatur

[1] L. III, c. IV, 4 ; éd. DIDOT, t. III, p. 467, 25.

per aliquod organum corporale. Unde apparet quod intellectus habet operationem per se, in qua non communicat corpus [1]. Unumquodque autem operatur secundum quod est : quae enim per se habent esse, per se operantur ; quae vero per se non habent esse, non habent per se operationem : non enim calor per se calefacit, sed calidum. Sic igitur patet quod principium intellectivum, quo homo intelligit, habet esse elevatum supra corpus, non dependens a corpore.

Manifestum est etiam quod hujusmodi intellectivum principium non est aliquid ex materia et forma compositum, quia species omnino recipiuntur in ipso immaterialiter ; quod declaratur ex hoc quod intellectus est universalium, quae considerantur in abstractione a materia et a materialibus conditionibus. Relinquitur ergo quod principium intellectivum, quo homo intelligit, sit forma habens esse ; unde necesse est quod sit incorruptibilis. Et hoc est quod etiam Philosophus dicit [2], quod intellectus est quoddam divinum et perpetuum. Ostensum est autem, in praecedentibus quaestionibus [3], quod principium intellectivum, quo homo intelligit, non est aliqua substantia separata ; sed est aliquid formaliter inhaerens homini, quod est anima, vel pars animae. Unde relinquitur ex praedictis quod anima humana sit incorruptibilis.

[1] Il s'agit d'un concours intrinsèque, car pour le concours extrinsèque et objectif de l'imagination et par conséquent du corps, on ne peut le nier.

[2] *De Anima*, L. III, c. v, 2 ; éd. Didot, t. III, p. 468, 41. Aristote dit exactement « *immortale et perpetuum* ».

[3] Articles 2 et 5.

Omnes enim, qui posuerunt animam humanam corrumpi, interemerunt aliquid praemissorum [1]. Quidam enim animam ponentes esse corpus, posuerunt eam non esse formam, sed aliquid ex materia et forma compositum. — Alii [2] vero ponentes intellectum non differre a sensu, posuerunt per consequens quod non habet operationem nisi per organum corporale, et sic non habet esse elevatum supra corpus ; unde non est forma habens esse. — Alii [3] vero posuerunt intellectum, quo homo intelligit, esse substantiam separatam. Quae omnia in superioribus ostensa sunt esse falsa. Unde relinquitur animam humanam esse incorruptibilem.

Signum [4] autem hujus ex duobus accipi potest. Primo quidem ex parte intellectus : quia ea etiam quae sunt in seipsis corruptibilia, secundum quod intellectu percipiuntur, incorruptibilia sunt. Est enim intellectus apprehensivus rerum in universali, secundum quem modum non accidit eis corruptio. — Secundo ex naturali appetitu [5], qui in nulla re frustrari potest. Videmus enim in hominibus appetitum esse perpetuitatis ; et hoc rationabiliter : quia cum ipsum esse secundum se sit appetibile, oportet quod ab intelligente qui apprehendit esse simpliciter, et

[1] Après avoir prouvé sa thèse, S. Thomas va montrer en quoi se trompent ses différents adversaires.

[2] Il s'agit des sensualistes et des matérialistes.

[3] Ce sont les partisans d'un spiritualisme exagéré, qui détruit l'unité de la nature humaine, et peut aller jusqu'au panthéisme.

[4] S. Thomas va ajouter deux preuves de sa thèse, tirées de l'objet de nos facultés supérieures.

[5] Désir qui nous est imposé par la nature elle-même, et non désir artificiel suggéré par une cause extérieure.

non hic et nunc, appetatur esse simpliciter, et secundum omne tempus. Unde videtur quod iste appetitus non sit inanis ; sed quod homo secundum animam intellectivam sit incorruptibilis.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod Salomon [1] in libro *Eccles.*, loquitur quasi concionator [2], nunc ex persona sapientum, nunc ex persona stultorum ; verbum autem inductum loquitur ex persona stultorum. Vel potest dici, quod unus dicitur interitus hominis et jumentorum, quantum ad corruptionem compositi, quae utrobique est per separationem animae a corpore ; licet post separationem anima humana remaneat, non autem anima jumentorum.

AD SECUNDUM dicendum, quod si anima humana et anima jumentorum per se collocarentur in genere, sequeretur quod diversorum generum essent, secundum naturalem generis considerationem [3] : sic enim corruptibile et incorruptibile necesse est genere differre ; licet in aliqua ratione communi possent convenire : ex quo et in uno genere possunt esse secundum logicam considerationem. Nunc [4] autem anima non est in genere sicut species, sed sicut pars speciei. Utrumque autem compositum corruptibile est ; tam illud cujus pars est anima humana, quam illud cujus pars est anima jumentorum ; et propter hoc nihil prohibet ea esse unius generis.

[1] Le livre de l'*Ecclesiaste* est attribué au roi Salomon.

[2] Large principe d'exégèse, auquel il faut souvent faire appel dans l'explication du Livre sacré.

[3] S. Thomas oppose le genre naturel et le genre logique, qui est artificiel.

[4] *Nunc* particule qui n'a pas de sens par elle-même et n'a d'autre raison que de précéder *autem*.

AD TERTIUM dicendum, quod, sicut dicit Augustinus, vera immortalitas est vera immutabilitas. Immutabilitatem autem, quae est secundum electionem [1], ne scilicet de bono in malum mutari possint, tam anima quam Angelus habent per gratiam.

AD QUARTUM dicendum, quod esse comparatur ad formam sicut per se consequens ipsam, non autem sicut effectus ad virtutem agentis [2], ut puta motus ad virtutem moventis. Licet ergo quod aliquid possit movere infinito tempore demonstraret [3] infinitatem virtutis moventis, tamen quod aliquid possit esse tempore infinito non demonstrat infinitatem formae per quam aliquid est : sicut nec hoc quod quantitas [4] semper est par ostendit infinitatem ipsius. Magis autem hoc quod aliquid est tempore infinito demonstrat virtutem infinitam ejus quod est causa essendi.

AD QUINTUM dicendum, quod corruptibile et incorruptibile sunt essentialia praedicata, quia consequuntur essentiam sicut principium formale vel materiale, non autem sicut principium activum ; sed principium activum perpetuitatis aliquorum est extrinsecus [5].

Et per hoc patet solutio AD SEXTUM.

AD SEPTIMUM dicendum, quod anima habet virtu-

[1] La conservation de la créature libre dans le bien moral est un effet de la grâce de Dieu.

[2] L'existence n'est pas produite par la forme, qui devrait déjà exister pour pouvoir la produire.

[3] Ce subjonctif montre que la démonstration ne paraît pas probante aux yeux de S. Thomas.

[4] *Quantitas*, que j'ai mis à la place de *qualitas*, erreur évidente.

[5] Ce qui signifie que des êtres peuvent durer perpétuellement, parce qu'ils sont soustraits perpétuellement à la corruption.

tem ut sit semper, sed illam virtutem non semper habuit ; et ideo non oportet quod semper fuerit, sed quod in futurum nunquam deficiat.

Ad octavum dicendum, quod anima dicitur forma corporis inquantum est causa vitae, sicut forma est principium essendi : vivere enim viventibus est esse, ut dicit Philosophus in II *de Anima* [1].

Ad nonum dicendum, quod anima est talis forma, quae habet esse non dependens ab eo cujus est forma [2] ; quod operatio ipsius ostendit, ut dictum est [3].

Ad decimum dicendum, quod licet anima per suam essentiam sit forma, tamen aliquid potest ei competere inquantum est talis forma, scilicet forma subsistens, quod non competit ei inquantum est forma ; sicut intelligere non convenit homini in quantum est animal, licet homo sit animal secundum suam essentiam.

Ad undecimum dicendum, quod licet anima et corpus conveniant ad unum esse hominis, tamen illud esse est corpori ab anima ; ita quod anima humana esse suum, in quo subsistit, corpori communicat, ut ex praemissis quaestionibus ostensum est ; et ideo remoto corpore adhuc remanet anima.

Ad duodecimum dicendum, quod anima sensibilis in brutis corruptibilis est ; sed in homine, cum sit eadem in substantia cum anima rationali, incorruptibilis est.

Ad decimumtertium dicendum, quod corpus humanum est materia animae humanae proportionata

[1] L. II, c. IV, 4 ; éd. Didot, t. III, p. 449, 2.
[2] C'est-à-dire *a subjecto materiali*.
[3] Voir art. 8 et 9.

quantum ad operationes ejus ; sed corruptio et alii defectus accidunt ex necessitate materiae, ut supra [1] ostensum est. Vel potest dici, quod corruptio advenit corpori ex peccato [2], non ex prima institutione naturae.

Ad decimumquartum dicendum, quod hoc quod dicit Philosophus, quod non est intelligere sine phantasmate, intelligitur quantum ad statum praesentis vitae, in quo homo intelligit per animam ; alius autem modus erit intelligendi animae separatae [3].

Ad decimumquintum dicendum, quod licet anima humana non pertingat ad illum modum intelligendi quo substantiae superiores intelligunt, pervenit tamen ad intelligendum aliquo modo, qui sufficit ad incorruptibilitatem ejus ostendendam.

Ad decimumsextum dicendum, quod licet pauci perveniant ad perfecte intelligendum, tamen ad aliqualiter intelligendum omnes perveniunt. Manifestum est enim quod prima demonstrationis principia sunt communes animi conceptiones, quae intellectu percipiuntur.

Ad decimumseptimum dicendum, quod peccatum gratiam totaliter tollit, nihil autem removet de rei essentia ; removet tamen aliquid de inclinatione sive habilitate ad gratiam ; et inquantum quodlibet peccatum de contraria dispositione inducit, dicitur aliquid de bono naturae adimere, quod est habilitas ad gratiam. Numquam tamen totum bonum naturae

[1] Voir art. 8.

[2] Le péché originel condamna à la mort nos premiers parents et tous leurs descendants.

[3] Voir les questions 17 et suivantes.

tollitur ; quia semper remanet potentia sub contrariis dispositionibus, licet magis ac magis elongata ab actu.

Ad decimumoctavum dicendum, quod anima non debilitatur debilitato corpore, nec etiam sensitiva ; ut patet per id quod Philosophus dicit in I *de Anima* [1] quod si senex accipiat oculum [2] juvenis, videbit utique sicut et juvenis. Ex quo manifestum est quod debilitas actionis non accidit propter debilitatem animae, sed organi.

Ad decimumnonum dicendum, quod id, quod est ex nihilo, vertibile est in nihil, nisi manu gubernantis conservetur ; sed ex hoc non dicitur aliquid corruptibile, sed ex eo quod habet in se aliquod principium corruptionis : et sic corruptibile et incorruptibile sunt praedicata essentialia.

Ad vicesimum dicendum, quod, licet anima, quae est causa vitae, sit incorruptibilis, tamen corpus, quod recipit vitam ab anima, est subjectum transmutationis ; et per hoc recedit a dispositione per quam est aptum ad recipiendum vitam ; et sic incidit corruptio hominis.

Ad vicesimumprimum dicendum, quod anima, licet per se possit esse, non tamen per se habet speciem, cum sit pars speciei.

[1] L. I, c. IV, 13 ; éd. Didot, t. III, p. 440, 6.

[2] *Oculus* désigne l'organe sensoriel, tandis que *visus* désigne la faculté ; la faculté ne vieillit que dans la mesure où vieillit l'organe correspondant.

ARTICULUS XV

Utrum anima separata a corpore possit intelligere [1].

Quintodecimo quaeritur, utrum anima separata a corpore possit intelligere. Et videtur quod non. Nulla enim operatio conjuncti manet in anima separata. Sed intelligere est operatio conjuncti : dicit enim Philosophus in I *de Anima* [2], quod dicere animam intelligere, simile est ac si dicat eam quis texere vel aedificare. Ergo intelligere non manet in anima a corpore separata.

2. Praeterea, Philosophus dicit in III *de Anima* [3], quod nequaquam est intelligere sine phantasmate. Sed phantasmata, cum sint in organis sentiendi, non possunt esse in anima separata. Ergo anima separata non intelligit.

3. Sed dicendum, quod Philosophus loquitur de anima secundum quod est unita corpori, non de anima separata. — Sed contra, anima separata non potest intelligere nisi per potentiam intellectivam. Sed, sicut dicit Philosophus in I *de Anima* [4], intelli-

[1] S. Thomas répondra non seulement à la question ainsi posée, qui ne fait pas de doute, mais encore il expliquera comment l'âme peut comprendre après la mort. Cette thèse a de l'importance parce qu'elle réfute la principale objection que le spiritualisme platonicien pourrait opposer au système thomiste. Voir *Somme théologique*, Ire Partie, question LXXXIX, art. 3.

[2] L. I, c. IV, 12 ; éd. DIDOT, t. III, p. 439, 50.

[3] L. II, c. VII, 3 ; éd. DIDOT, t. III, p. 469, 52.

[4] L. I, c. I, 9 ; éd. DIDOT, t. III, p. 432, 24.

gere vel est phantasia, vel non est sine phantasia. Phantasia autem non est sine corpore. Ergo nec intelligere. Anima ergo separata non intelligit.

4. Praeterea, Philosophus dicit in III *de Anima* [1], quod ita se habet intellectus ad phantasmata, sicut visus ad colores. Sed visus non potest videre sine coloribus. Ergo nec intellectus intelligit sine phantasmatibus ; ergo neque sine corpore.

5. Praeterea, Philosophus dicit in I *de Anima* [2], quod intelligere corrumpitur interius quodam corrupto, scilicet vel corde, vel calore naturali ; quod quidem corrumpitur, anima a corpore separata. Ergo anima a corpore separata intelligere non potest.

6. Sed diceretur, quod anima a corpore separata intelligit quidem, non autem isto modo quo nunc intelligit, a phantasmatibus abstrahendo. — Sed contra, forma unitur materiae non propter materiam, sed propter formam : nam forma est finis et perfectio materiae. Unitur autem forma materiae propter complementum suae operationis ; unde talem materiam forma requirit per quam operatio formae compleri possit : sicut forma serrae requirit materiam ferream ad perficiendum opus secandi. Anima autem est forma corporis. Unitur ergo tali corpori ad complementum suae operationis. Propria autem ejus operatio est intelligere. Ergo si potest sine corpore intelligere, frustra corpori unitur.

7. Praeterea, si anima separata intelligere potest, nobilius intelligit sine corpore quam corpori unita.

[1] L. III, c. VIII, 3 ; éd. DIDOT, t. III, p. 471, 3. La citation n'est pas textuelle.

[2] L. I, c. IV, 14 ; éd. DIDOT, t. III, p. 440, 9.

Nobiliori enim modo intelligunt quae [1] phantasmatibus non indigent ad intelligendum, scilicet substantiae separatae, quam nos qui per phantasmata intelligimus. Bonum autem animae est in intelligendo ; nam perfectio cujuslibet substantiae est propria operatio ejus. Ergo si anima sine corpore intelligere potest praeter phantasmata, nocivum esset ei corpori uniri : et sic non esset ei naturale.

8. Praeterea, potentiae diversificantur penes objecta. Sed animae intellectivae objecta sunt phantasmata, ut dicitur in III *de Anima* [2]. Si igitur sine phantasmatibus intelligit separata a corpore, oportet quod habeat alias potentias ; quod est impossibile, cum potentiae sint naturales animae, et inseparabiliter ei inhaereant.

9. Praeterea, si anima separata intelligit, oportet quod per aliquam potentiam intelligat. Potentiae autem intellectivae in anima non sunt nisi duae : scilicet intellectus agens, et possibilis. Per neutrum autem horum potest anima separata intelligere, ut videtur : nam operatio utriusque intellectus respicit phantasmata ; intellectus enim agens facit phantasmata esse intelligibilia actu ; intellectus autem possibilis recipit species intelligibiles a phantasmatibus abstractas. Videtur ergo quod nullo modo anima separata intelligere possit.

10. Praeterea, unius rei una est propria operatio, sicut et unius perfectibilis una est perfectio. Si ergo

[1] *Quae* se rapporte à *substantiae*, qui est sous-entendu.
[2] L. III, c. VIII, 3 ; éd. DIDOT, t. III, p. 471, 2. On voit combien les œuvres d'Aristote étaient alors connues dans les moindres détails.

operatio animae sit intelligere accipiendo a phantasmatibus, videtur quod non possit esse ejus operatio, scilicet intelligere, praeter phantasmata ; et ita, separata a corpore, non intelliget.

11. Praeterea, si anima separata intelligit, oportet quod aliquo [1] intelligat ; quia intelligere est per similitudinem rei intellectae in intelligente. Non potest autem dici quod anima separata intelligat per suam essentiam : hoc enim solius Dei est ; hujus enim essentia, quia infinita est, omnem in se perfectionem praehabens, similitudo est omnium rerum. Similiter etiam neque per essentiam rei intellectae ; quia sic intelligeret solum illa quae per essentiam suam sunt in anima. Neque etiam per aliquas species, ut videtur, intelligere potest ; non per species innatas, sive concreatas ; hoc enim videtur redire in opinionem Platonis [2], qui posuit omnes scientias esse nobis naturaliter inditas.

12. Praeterea, hujusmodi species frustra viderentur esse animae innatae, cum per eas intelligere non possit dum est in corpore. Species autem intelligibiles ad nihil aliud ordinari videntur nisi ut per eas intelligatur.

13. Sed diceretur, quod anima, quantum est de se, potest intelligere per species innatas ; sed impeditur a corpore, ne per eas intelligere possit. — Sed contra,

[1] *Aliquo*, par quelque moyen.

[2] *Phédon* ou *De l'immortalité de l'âme*, c. XVIII ; éd. DIDOT, t. I, p. 56, 42 ss. Voir aussi *Euthydème*, c. XX et XXII ; éd. DIDOT, t. I, p. 220, 4 ss. et p. 221, 35 ss. Un des arguments apportés par Socrate pour prouver l'immortalité de l'âme est la réminiscence : l'âme, dans cette vie, n'apprend rien ; elle se rappelle ce qu'elle a appris dans une vie antérieure. Les autres arguments sont meilleurs.

quanto aliquid est perfectius in sua natura, tanto perfectius est in operando. Sed anima unita corpori est perfectior in sua natura quam cum est a corpore separata ; sicut quaelibet pars in suo toto existens perfectior est. Si igitur anima separata a corpore per species innatas intelligere potest, multo magis corpori unita potest intelligere per easdem.

14. Praeterea, nihil naturalium alicujus rei totaliter impeditur per id quod ad naturam pertinet. Ad naturam autem animae pertinet ut corpori uniatur, cum sit corporis forma. Ergo si species intelligibiles sunt naturaliter inditae animae, non impedietur per unionem corporis quin per eas intelligere possit ; cujus contrarium experimur.

15. Praeterea [1], neque etiam potest dici, ut videtur, quod anima separata intelligat per species prius acquisitas in corpore. Multae enim animae humanae remanebunt a corporibus separatae quae nullas species intelligibiles acquisierunt : sicut patet de animabus puerorum, eae maxime eorum qui in maternis uteris defuncti sunt. Si igitur animae separatae non possent intelligere nisi per species prius acquisitas, sequeretur quod non omnes animae separatae intelligerent.

16. Praeterea, si anima separata non intelligeret nisi per species prius acquisitas, sequi videtur quod non intelligat nisi ea quae prius intellexit dum fuit corpori unita. Hoc autem non videtur verum : intelligit enim multa de poenis et de praemiis [2], quae nunc

[1] Cette objection, ainsi que les trois suivantes, veut seulement montrer que l'âme ne peut pas utiliser, après la mort, les idées acquises pendant cette vie.

[2] Les peines et les récompenses, qui nous attendent dans l'autre monde, ne nous sont connues que très imparfaitement.

non intelligit. Non ergo anima separata intelliget tantum per species prius acquisitas.

17. Praeterea, intellectus efficitur in actu per speciem intelligibilem in eo existentem. Sed intellectus actu existens actu intelligit. Ergo intellectus in actu intelligit omnia illa quorum species intelligibiles sunt actu in ipso. Videtur igitur quod species intelligibiles non conserventur in intellectu, postquam desinit actu intelligere ; et ita non remanent in anima post separationem, ut per eas intelligere possit.

18. Praeterea, habitus acquisiti actus similes reddunt illis actibus ex quibus acquiruntur, ut patet per Philosophum in II *Ethicae*[1] : aedificando enim fit homo aedificator, et iterum aedificator factus potest aedificare. Sed species intelligibiles acquiruntur intellectu per hoc quod convertitur ad phantasmata. Ergo nunquam per eas potest intelligere nisi convertendo se ad phantasmata. Separata igitur a corpore, per species acquisitas intelligere non potest, ut videtur.

19. Praeterea [2], neque etiam dici posset, quod intelligat per species influxas ab aliqua superiori substantia. Quia unumquodque receptivum habet proprium agens a quo natum est [3] recipere. Intellectus autem humanus natus est recipere a sensibus. Non igitur recipit a substantiis superioribus.

20. Praeterea, ad ea, quae nata sunt causari per

[1] *Morale à Nicomaque*, L. II, c. I et II ; éd. DIDOT, t. II, p. 14-15.

[2] Cette objection, ainsi que les deux suivantes, tend seulement à montrer que l'âme humaine, après la mort, ne peut pas comprendre par illumination des anges.

[3] *Natum est*, traduction littérale du mot grec πέφυκε, signifie *est disposé par nature à.*

agentia inferiora, non sufficit sola actio superioris agentis : sicut animalia, quae sunt nata generari ex semine, non inveniuntur generata ex actione solis tantum [1]. Sed anima humana nata est recipere species a sensibilibus. Non ergo sufficit, ad hoc quod acquirat species intelligibiles, solum influxus substantiarum superiorum.

21. Praeterea, agens debet esse proportionatum patienti ; et influens, recipienti. Sed intelligentia substantiarum superiorum non est proportionata intellectui humano, cum habeat scientiam magis universalem, et incomprehensibilem [2] nobis. Non igitur anima separata per species influxas a substantiis superioribus intelligere potest, ut videtur ; et sic non relinquitur aliquis modus quo intelligere possit.

Sed contra, intelligere est maxima et propria operatio animae. Si igitur intelligere non convenit animae sine corpore, nulla alia operatio ipsius conveniet ei. Sed si non conveniet ei aliqua operatio sine corpore, impossibile est animam separatam esse. Ponimus autem animam separatam. Ergo necesse est ponere eam intelligere.

Praeterea, illi, qui resuscitati leguntur in Scripturis, eamdem notitiam postea habuerunt quam prius. Ergo notitia eorum, quae homo in hoc mundo scit, non tollitur post mortem. Potest ergo anima per species prius acquisitas intelligere.

[1] Le soleil passait autrefois pour pouvoir engendrer les animaux inférieurs (génération spontanée) ; mais les animaux supérieurs requéraient, en outre, l'activité du générateur.

[2] Nous ne pouvons pas comprendre une telle science, parce qu'elle est trop étendue et trop large pour nous.

Praeterea, similitudo inferiorum invenitur in superioribus ; unde et mathematici [1] futura praenuntiant, considerantes similitudines eorum, quae hic aguntur, in coelestibus corporibus. Sed anima est superior in natura omnibus corporalibus rebus. Ergo omnium corporalium similitudo est in anima, et per modum intelligibilem, cum ipsa sit substantia intellectiva. Videtur ergo quod per suam naturam omnia corporalia intelligere possit, etiam cum fuerit separata.

Respondeo dicendum, quod huic quaestioni dubitationem affert hoc quod anima nostra secundum praesentem statum ad intelligendum sensibilibus indigere invenitur ; unde secundum hujusmodi diversam indigentiae rationem [2] diversimode oportet de veritate hujus quaestionis existimare. Posuerunt enim quidam, scilicet Platonici [3] (ut refert Aristoteles [4]), quod sensus sunt animae necessarii ad intelligendum, non per se, quasi ex sensibus in nobis causetur scientia, sed per accidens : inquantum scilicet per sensus quodammodo excitatur anima nostra ad rememorandum quae prius novit, et quorum scientiam naturaliter inditam habet. Et sciendum est ad hujusmodi intelligentiam, quod

[1] Il s'agit des astrologues, qui prétendaient prévoir l'avenir, en se basant sur l'étude attentive des astres : ils tiraient des horoscopes. L'Église a sévèrement condamné de telles pratiques qui ne pouvaient être fondées que sur la supercherie ou la superstition.

[2] Dans son état actuel, notre âme a besoin des objets sensibles pour comprendre : voilà le fait ; pour l'expliquer, on apporte différentes raisons, et selon les raisons apportées, on répondra différemment à la question posée.

[3] Voir surtout *Phédon*, c. x et c. xviii.

[4] *Métaphysique*, L. I, c. vi ; éd. Didot, t. II, p. 477, 35 ss.

Plato posuit species rerum separatas subsistentes, et actu intelligibiles ; et nominavit eas ideas, per quarum participationem, et quodammodo influxum, posuit animam nostram scientem et intelligentem esse : et antequam anima corpori uniretur, ista scientia libere poterat uti ; sed ex unione ad corpus intantum erat praegravata, et quodammodo absorpta, quod eorum quae prius sciverat, et quorum scientiam connaturalem habebat, oblita videbatur ; sed excitabatur quodammodo per sensus, ut in se ipsam rediret, et reminisceretur eorum quae prius intellexit, et quorum scientiam innatam habuit [1] : sicut etiam nobis interdum accidit quod ex inspectione aliquorum sensibilium, manifeste reminiscimur aliquorum quorum obliti videbamur.

Haec autem ejus positio de scientia et sensibilibus conformis est positioni ejus circa generationem rerum naturalium. Nam formas rerum naturalium, per quas unumquodque individuum in specie collocatur, ponebat provenire ex participatione idearum praedictarum, ita quod agentia inferiora non sunt nisi disponentia materiam ad participationem specierum separatarum [2].

Et si quidem haec opinio teneatur, haec quaestio

[1] Platon se fonde sur l'association des images qui permet de se souvenir d'une chose quand on voit une autre chose, qui y est associée par ressemblance ou dissemblance ; de même, prétend-il, l'objet sensible nous fait ressouvenir de l'idée qui lui ressemble, idée entrevue dans une vie antérieure mais oubliée en venant en ce monde. D'où le fameux aphorisme que Platon prête à Socrate : ἡμῖν ἡ μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησις, *Phédon*, c. XVIII.

[2] On voit que cette théorie ressemble à l'occasionalisme de Malebranche, qui soustrait toute vraie causalité aux agents terrestres.

facilis et absoluta est. Nam secundum hoc, anima non indiget sensibilibus ad intelligendum secundum suam naturam, sed per accidens ; quod quidem tollitur cum anima fuerit a corpore separata. Tunc enim cessante aggravatione corporis, excitante non indigebit ; sed ipsa per seipsam erit quasi vigil et expedita ad omnia intelligenda.

Sed secundum hanc opinionem non videtur quod possit assignari rationabilis causa propter quam anima corpori uniatur. Non enim est hoc propter animam : cum anima corpori non unita perfecte propriam operationem habere possit, et ex unione ad corpus ejus operatio propria impeditur. Similiter etiam non potest dari quod propter corpus : non enim anima est propter corpus, sed corpus magis propter animam, cum anima sit nobilior corpore [1]. Unde et inconveniens videtur quod anima ad nobilitandum corpus sustineat in sua operatione detrimentum. Videtur etiam sequi ex hac opinione quod unio animae ad corpus non sit naturalis [2] : nam quod est naturale alicui non impedit ejus propriam operationem. Si igitur unio corporis impedit intelligentiam animae non erit naturale animae corpori uniri, sed contra naturam ; et ita homo, qui constituitur ex unione animae ad corpus, non erit aliquod naturale : quod videtur absurdum.

Similiter in experimento [3] patet quod scientia in

[1] La cause finale est plus noble que les autres causes puisqu'elle est leur raison d'être.

[2] *Naturalis :* conforme à la nature.

[3] S. Thomas donne, généralement, en premier lieu, la preuve métaphysique, qui donne la raison de ses affirmations, mais il ne néglige jamais d'ajouter la preuve expérimentale.

nobis non provenit ex participatione specierum separatarum, sed a sensibilibus accipitur ; quia quibus deest unus sensus, deest scientia sensibilium quae illo sensu apprehendundur : sicut caecus natus non potest habere scientiam de coloribus.

Alia autem positio est, quod sensus prosunt animae humanae ad intelligendum, non per accidens, sicut praedicta opinio ponit, sed per se : non quidem ut a sensibilibus accipiamus scientiam, sed quia sensus disponit animam ad acquirendum scientiam aliunde. Et haec est opinio Avicennae [1]. Ponit enim quod est quaedam substantia separata, quam vocat intellectum vel intelligentiam agentem, et quod ab ea effluunt species intelligibiles in intellectu nostro, per quas intelligimus ; et quod per operationem sensitivae partis, scilicet imaginationem, et alia hujusmodi, praeparatur intellectus noster, ut convertat se ad intelligentiam agentem, et recipiat influentiam specierum intelligibilium ab ipsa ; et hoc etiam consonat ei quod ipse opinatur circa generationes rerum naturalium : ponit enim quod omnes formae substantiales effluunt ab intelligentia agente, et quod agentia naturalia disponunt solum materiam ad recipiendum formas ab intelligentia agente.

Secundum hanc etiam opinionem videtur quaestio haec parum difficultatis [2] habere. Si enim sensus non sunt necessarii ad intelligendum, nisi secundum quod

[1] *Métaphysique*, L. VIII, c. VII et L. IX, c. IV.

[2] S. Thomas reconnaît que la théorie d'Avicenne, comme celle de Platon, explique plus facilement que la sienne l'intellection de l'âme après la mort ; mais les deux théories rivales ont le tort impardonnable de ne pas expliquer l'intellection de l'âme pendant cette vie.

disponunt ad recipiendum species ab intelligentia agente, per hoc quod anima nostra convertatur ad ipsam [1], quando jam erit a corpore separata, per seipsam convertetur ad intelligentiam agentem, et recipiet species intelligibiles ab ea. Nec sensus erunt ei necessarii ad intelligendum : sicut navis, quae est necessaria ad transfretandum, cum aliquis jam transfretaverit, ei necessaria non est.

Sed ex hac opinione videtur sequi quod homo statim acquirat omnem scientiam, tam eorum quae sensu percepit, quam aliorum. Si enim intelligimus per species effluentes in nos ab intelligentia agente, et ad hujusmodi influentiae receptionem non requiritur nisi conversio animae nostrae ad intelligentiam praedictam, quandocumque fuerit ad eam conversa, poterit recipere quarumcumque specierum intelligibilium influxum : non enim potest dici, quod convertatur quantum ad unum, et non quantum ad aliud ; et ita caecus natus, imaginando sonos, poterit accipere scientiam colorum, vel quorumcumque aliorum sensibilium ; quod patet esse falsum.

Manifestum est etiam quod potentiae sensitivae sunt nobis necessariae ad intelligendum non solum in acquisitione scientiae, sed etiam in utendo scientia jam acquisita. Non enim possumus considerare etiam ea, quorum scientiam habemus, nisi convertendo nos ad phantasmata ; licet ipse [2] contrarium dicat. Inde enim est quod laesis organis potentiarum sensitivarum, per quas conservantur et apprehenduntur phantasmata, impeditur usus animae in considerando

[1] *Ipsam* se rapporte à *intelligentia agens.*
[2] *Ipse* désigne Avicenne.

etiam ea quorum scientiam habet. Manifestum est etiam quod in revelationibus quae nobis divinitus fiunt per influxum substantiarum superiorum, indigemus aliquibus phantasmatibus [1] ; unde dicit Dionysius quod *impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum velatum* [2]. Quod quidem non esset, si phantasmata non essent nobis necessaria nisi ad convertendum nos ad substantias superiores.

Et ideo aliter dicendum est, quod potentiae sensitivae sunt necessariae animae ad intelligendum, non per accidens tamquam excitantes, ut Plato posuit, neque disponentes tantum, sicut posuit Avicenna, sed ut repraesentantes animae intellectivae proprium objectum, ut dicit Philosophus in III *de Anima* [3] : *Intellectivae animae phantasmata sunt sicut sensibilia sensui.* Sed sicut colores non sunt visibiles actu nisi per lumen, ita phantasmata non sunt intelligibilia actu nisi per intellectum agentem ; et hoc consonat ei quod ponimus circa generationem rerum naturalium. Sicut enim ponimus quod agentia superiora mediantibus agentibus naturalibus causant formas naturales ; ita ponimus quod intellectus agens per phantasmata, ab eo facta intelligibilia actu, causat scientiam in intellectu possibili nostro. Nec refert ad propositum, utrum intellectus agens sit substantia

[1] Ce principe est nécessaire pour expliquer certaines révélation des saints. Dieu utilise les images de ceux auxquels il parle, et les révélations obtenues trahissent généralement les préoccupations, les préférences et peut-être les préjugés de ceux qui en bénéficient.

[2] *De Coelesti hierarchia*, c. I ; éd. MIGNE, P. G., t. III, p. 121.

[3] L. III, c. VIII, 3 ; éd. DIDOT, t. III, p. 471, 3. La citation n'est pas littérale.

separata, ut quidam ponunt [1], vel sit lumen, quod anima nostra participat ad similitudinem substantiarum superiorum.

Sed secundum hoc [2] jam difficilius est videre, quomodo anima separata intelligere possit. Non enim erunt phantasmata quae indigent ad sui apprehensionem et conservationem organis corporeis ; quibus sublatis, ut videtur, non potest intelligere anima ; sicut nec, coloribus sublatis, potest visus videre. Ad hanc igitur difficultatem tollendam considerandum est [3] quod anima, cum sit infima in ordine intellectivarum substantiarum, infimo et debilissimo modo participat intellectuale lumen, sive intellectualem naturam. Nam in primo intelligente, scilicet Deo, natura intellectualis est adeo potens quod per unam formam intelligibilem, scilicet essentiam suam, omnia intelligit ; inferiores vero substantiae intellectuales, per species multas ; et quanto unaquaeque earum est altior, tanto habet pauciores formas, et virtutem magis potentem ad intelligendum omnia per formas paucas. Si autem substantia intellectualis inferior haberet formas ita universales sicut superior, cum non adsit ei tanta virtus in intelligendo, remaneret ejus scientia incompleta : quia tantum in universali res cognosceret, et non posset deducere cognitionem suam ex illis paucis ad singula. Anima ergo humana, quae est infima, si acciperet formas in abstractione et universalitate conformes substantiis separatis, cum

[1] S. Thomas les a réfutés dans l'art. v ; cependant, si importante que soit à ses yeux cette thèse, il tient à montrer que la thèse présente en est indépendante.

[2] Selon cette opinion.

[3] S. Thomas va procéder à une large induction.

habeat minimam virtutem in intelligendo, imperfectissimam cognitionem haberet, utpote cognoscens res in quadam universalitate et confusione. Et ideo, ad hoc quod ejus cognitio perficiatur, et distinguatur per singula, oportet quod a singulis rebus scientiam colligat veritatis ; lumine tamen intellectus agentis ad hoc necessario existente, ut altiori modo recipiantur in anima quam sint in materia. Ad perfectionem igitur intellectualis operationis necessarium fuit animam corpori uniri.

Nec tamen dubium est quin per motus corporeos et occupationem sensuum anima impediatur a receptione influxus substantiarum separatarum ; unde dormientibus [1] et alienatis a sensibus [2] quaedam revelationes fiunt quae non accidunt sensu utentibus. Quando ergo anima erit a corpore totaliter separata, plenius percipere poterit influentiam a superioribus substantiis [3], quantum ad hoc quod per hujusmodi influxum intelligere poterit absque phantasmate, quod modo non potest ; sed tamen hujusmodi influxus non causabit scientiam ita perfectam et ita determi-

[1] Les révélations de l'Ancien Testament se font souvent pendant le sommeil. C'était d'ailleurs une croyance générale dans l'antiquité que les songes nous viennent d'une puissance supérieure. Mais déjà S. Augustin expliquait que les rêves sont généralement produits par l'imagination.

[2] Il s'agit de l'extase, pendant laquelle le sujet perd contact avec l'extérieur et devient insensible. A Lourdes, Bernadette ne sent pas le cierge qui brûle dans ses doigts. — Il est plus naturel d'expliquer l'insensibilité par la trop grande attention portée à la révélation, mais il y a quelque peu réciprocité : car l'insensibilité, supprimant le contact avec l'extérieur, favorise la révélation.

[3] Les substances supérieures ne peuvent être autres que les anges.

natam ad singula [1], sicut est scientia quam hic accipimus per sensus ; nisi in illis animabus quae, supra dictum naturalem influxum [2], habebunt alium supernaturalem ad omnia plenissime cognoscenda, et ad ipsum Deum videndum. Habebunt etiam animae separatae determinatam cognitionem eorum quae prius hic sciverunt, quorum species intelligibiles conservantur in eis.

Ad primum ergo dicendum, quod illa verba Aristoteles dicit non secundum propriam sententiam, sed secundum opinionem illorum qui dicebant quod intelligere est moveri, ut patet ex his quae praemisit ibi.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus loquitur de operatione intellectuali animae, secundum quod est corpori unita ; sic enim non est sine phantasmate, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod secundum statum praesentem, quo anima corpori unitur, non participat a substantiis superioribus species intelligibiles, sed solum lumen intellectuale ; et ideo indiget phantasmatibus ut objectis a quibus species intelligibiles accipiat ; sed post separationem amplius participabit etiam intelligibiles species ; unde non indigebit exterioribus objectis.

Et similiter dicendum est ad quartum.

Ad quintum dicendum, quod Philosophus loquitur

[1] Voir la question traitée à l'article 20.

[2] Cette participation à la science des intelligences supérieures est naturelle, et n'a aucun rapport avec le secours surnaturel de la lumière de gloire, qui permettra aux bienheureux de contempler l'essence divine.

secundum opinionem quorumdam, qui posuerunt intellectum habere organum corporale sicut et sensum ; ut patet per ea quae ante praemittuntur [1]. Hoc enim posito, penitus anima separata intelligere non posset. Vel potest dici, quod loquitur de intelligere secundum modum intelligendi quo nunc intelligimus.

Ad SEXTUM dicendum, quod anima unitur corpori per suam operationem, quae est intelligere : non quia sine corpore quoquo modo intelligere non posset, sed quia naturali ordine sine corpore perfecte non intelligeret, ut expositum est.

Et per hoc patet solutio ad SEPTIMUM.

Ad OCTAVUM dicendum, quod phantasmata non sunt objecta intellectus, nisi secundum quod fiunt intelligibilia actu per lumen intellectus agentis ; unde quaecumque species intelligibiles actu recipiantur in intellectu, et undecumque, non habebunt aliam rationem objecti formalem, penes quam [2] objecta potentias diversificant.

Ad NONUM dicendum, quod operatio intellectus agentis et possibilis respicit phantasmata secundum quod est anima corpori unita ; sed cum erit anima a corpore separata, per intellectum possibilem recipiet species effluentes a substantiis superioribus, et per intellectum agentem habebit virtutem ad intelligendum.

Ad DECIMUM dicendum, quod operatio propria animae est intelligere intelligibilia actu. Nec per hoc

[1] Il faut reconnaître qu'Aristote a parlé sur cette question moins affirmativement que S. Thomas, et sa pensée reste objet de discussions.

[2] La faculté est diversifiée par l'objet formel et non par l'objet matériel, voir art. XII.

diversificatur species intellectualis operationis, quod intelligibilia actu sunt accepta a phantasmatibus vel aliunde.

Ad UNDECIMUM dicendum, quod anima separata non intelligit res per essentiam suam, neque per essentiam rerum intellectarum; sed per species influxas a substantiis superioribus in ipsa separatione, non a principio cum esse incepit, ut Platonici posuerunt.

Per hoc etiam patet solutio AD DUODECIMUM.

Ad DECIMUMTERTIUM dicendum, quod anima, cum est corpori unita, si haberet species innatas, per eas posset intelligere, sicut intelligit per acquisitas. Sed licet sit perfectior in natura sua, tamen propter motus suos corporeos et occupationes sensibiles retinetur ut non possit ita libere conjungi substantiis superioribus ad recipiendum influxum earum, sicut post separationem.

Ad DECIMUMQUARTUM dicendum, quod non est naturale animae ut per species influxas intelligat cum est corpori unita, sed solum postquam est separata, ut dictum est.

Ad DECIMUMQUINTUM dicendum, quod animae separatae poterunt etiam intelligere per species prius acquisitas in corpore; sed tamen non solum per eas, sed etiam per influxas, ut dictum est.

Et per hoc patet solutio AD DECIMUMSEXTUM.

Ad DECIMUMSEPTIMUM dicendum, quod species intelligibiles quandoque sunt in intellectu possibili in potentia tantum: et tunc homo est intelligens in potentia, et indiget aliquo reducente in actum vel per doctrinam vel per inventionem. Quandoque autem sunt in eo in actu perfecto, et tunc intelligit actu.

Quandoque autem sunt in eo, medio modo inter potentiam et actum, scilicet in habitu [1] et tunc potest intelligere actu quando voluerit. Et per hunc modum species intelligibiles acquisitae sunt in intellectu possibili quando actu non intelligit.

Ad decimumoctavum dicendum, quod, sicut jam dictum est, operatio intellectualis non differt specie, sive intelligibile actu, quod est objectum intellectus, accipiatur a phantasmatibus, sive undecumque. Operatio enim potentiae recipit distinctionem et speciem secundum objectum quantum ad formalem rationem ipsius, non secundum id quod est materiale in ipso ; et ideo si per species intelligibiles conservatas in intellectu, prius autem acceptas a phantasmatibus, anima separata intelligat non convertendo se ad phantasmata, non erit dissimilis specie operatio quae ex speciebus acquisitis causatur, et per quam species acquiruntur.

Ad decimumnonum dicendum, quod intellectus possibilis non est natus recipere a phantasmatibus nisi secundum quod phantasmata fiunt actu per lumen intellectus agentis, quod est quaedam participatio [2] luminis substantiarum superiorum ; et ideo non removetur quin a substantiis superioribus recipere possit.

Ad vicesimum dicendum, quod scientia in anima

[1] Il n'y a pas de milieu entre la puissance et l'acte, comme l'a imaginé Suarez, mais un milieu entre la puissance et l'acte parfait, qui est l'acte imparfait de l'habitude.

[2] *Participare* peut signifier deux choses : ou *recevoir* ou *ressembler*, selon que la participation est effective ou seulement idéale. Il y a donc autour de ce mot bien des équivoques possibles.

nata est causari a phantasmatibus secundum statum quo est corpori unita, secundum quem statum non potest causari a superioribus agentibus tantum; poterit autem hoc esse, cum anima fuerit a corpore separata.

Ad vicesimumprimum dicendum, quod ex hoc quod scientia substantiarum separatarum non est proportionata animae nostrae, non sequitur quod nullam intelligentiam ex earum influxu capere possit; sed solum quod non possit capere perfectam et distinctam, ut dictum est.

ARTICULUS XVI

Utrum anima, conjuncta corpori, possit intelligere substantias separatas [1].

Sextodecimo quaeritur, utrum anima conjuncta corpori possit intelligere substantias separatas. Et videtur quod sic. Nulla enim forma impeditur a fine suo per materiam cui naturaliter unitur. Finis autem [2] animae intellectivae videtur esse intelligere substantias separatas, quae sunt maxime intelligibiles [3] : uniuscujusque enim rei finis est ut perveniat ad perfectum in sua operatione. Non ergo anima humana impeditur ab intelligendo substantias separatas per hoc quod unitur tali corpori, quod est propria ejus materia.

2. Praeterea, finis hominis est felicitas. Ultima autem felicitas, secundum Philosophum in X *Ethic.* [4], consistit in operatione altissimae potentiae, scilicet intellectus, respectu nobilissimi objecti, quod non

[1] Pouvons-nous connaître les anges dès ce monde ; dans l'article suivant, la même question sera posée, relativement à la vie future. Tout cela est pour mieux préciser notre mode de connaître. Voir *Somme théologique*, Ire Partie, question LXXXVIII, art. I.

[2] *Autem*, que j'ai substitué à *enim*.

[3] L'intellection se fait par abstraction de la matière, donc les substances les moins matérielles doivent être les plus intelligibles.

[4] *Morale à Nicomaque*, L. X, c. VII et VIII ; éd. DIDOT, t. II, p. 124.

videtur esse nisi substantia separata. Ergo ultimus finis hominis est intelligere substantias separatas. Inconveniens autem est, si homo totaliter deficiat a fine suo : sic enim vanum esset. Cognoscere ergo potest homo substantias separatas. Sed de ratione hominis est quod anima corpori sit unita. Ergo anima unita corpori intelligere potest substantias separatas.

3. Praeterea, omnis generatio pervenit ad aliquem terminum : nihil enim in infinitum movetur. Est autem quaedam intellectus generatio, secundum quod de potentia in actum reducitur : prout scilicet fit actu sciens. Hoc ergo non procedit in infinitum ; sed pervenit quandoque ad aliquem terminum, ut scilicet totaliter sit factus in actu ; quod esse non potest, nisi omnia intelligibilia intelligat, inter quae praecipue sunt substantiae separatae. Ergo intellectus humanus ad hoc pervenire potest quod intelligat substantias separatas.

4. Praeterea, difficilius videtur facere separata [1] ea quae non sunt separata, et intelligere ea, quam intelligere ea quae secundum se sunt separata. Sed intellectus noster, etiam corpori unitus, facit separata ea quae non sunt secundum se separata, dum abstrahit species intelligibiles a rebus materialibus, per quas [2] res materiales intelligit. Ergo multo fortius poterit intelligere substantias separatas.

5. Praeterea, excellentia sensibilia [3] pro tanto minus sentiuntur, quia corrumpunt harmoniam organi. Si autem esset aliquod organum sensus quod non corrumperetur ab excellenti sensibili, quanto sensi-

[1] Sous-entendu : *a materia.*

[2] Se rapporte à *species intelligibiles.*

[3] Ce qui excelle dans un ordre d'excitant sensible, comme une lumière trop intense, ou un son trop aigu.

bile esset excellentius, tanto magis sentiret ipsum. Intellectus autem nullo modo corrumpitur ab intelligibili, sed magis perficitur [1]. Ergo ea, quae sunt magis intelligibilia, magis intelligit. Sed substantiae separatae, quae sunt secundum se actu intelligibiles, utpote immateriales, sunt magis intelligibiles quam substantiae materiales, quae non sunt intelligibiles nisi in potentia. Ergo cum anima intellectiva unita corpori intelligat substantias materiales, multo magis intelligere potest substantias separatas.

6. Praeterea, anima intellectiva etiam unita corpori abstrahit quidditatem [2] a rebus habentibus quidditatem ; et cum non sit in infinitum abire, necesse est quod perveniat abstrahendo ad aliquam quidditatem quae non sit res habens quidditatem, sed quidditas tantum. Cum ergo substantiae separatae nihil aliud sint quam quaedam quidditates per se existentes, videtur quod anima intellectiva unita corpori intelligere possit substantias separatas.

7. Praeterea, innatum est nobis per effectus causas cognoscere. Oportet autem aliquos effectus substantiarum separatarum in rebus sensibilibus et materialibus esse, cum omnia corporalia a Deo per Angelos administrentur, ut patet per Augustinum in III *de Trin.* [3]. Potest igitur anima unita corpori per sensibilia substantias separatas intelligere.

[1] C'est une des preuves apportées pour montrer la spiritualité de l'intelligence : loin de s'émousser, l'esprit s'aiguise en contemplant les sujets élevés ; il est rendu plus apte à comprendre et à approfondir les sujets plus ordinaires.

[2] *Quidditas* signifie *essence*, car c'est la réponse à la question : *quid sit haec res*.

[3] L. III, c. IV ; éd. MIGNE, P. L., t. XLII, p. 873.

8. Praeterea, anima unita corpori intelligit seipsam : mens enim intelligit se, et amat se, ut dicit Augustinus in IX *Trin.* [1]. Sed ipsa est de natura substantiarum separatarum intellectualium. Ergo unita corpori potest intelligere substantias separatas.

9. Praeterea, nihil est frustra in rebus. Frustra autem videtur esse intelligibile, si a nullo intellectu intelligatur. Ergo substantias separatas, cum sint intelligibiles, intellectus noster intelligere potest.

10. Praeterea, sicut se habet visus ad visibilia, ita intellectus ad intelligibilia. Sed visus noster potest cognoscere omnia visibilia, etiam incorruptibilia, quamvis ipse sit corruptibilis. Ergo intellectus noster, etiam dato quod esset corruptibilis, posset intelligere substantias separatas incorruptibiles. cum sint per se intelligibiles.

Sed contra, nihil sine phantasmate intelligit anima, ut dicit Philosophus in III *de Anima* [2]. Sed per phantasmata non possunt intelligi substantiae separatae. Ergo anima unita corpori non potest intelligere substantias separatas.

Respondeo dicendum, quod hanc quaestionem Aristoteles promisit se determinaturum in III *de Anima* [3], licet non inveniatur determinata ab ipso in

[1] L. IX, c. III et IV ; éd. MIGNE, P. L., t. XLII, p. 963.
[2] L. III, c. VII, 3 ; éd. DIDOT, t. III, p. 469, 52.
[3] L. III, c. VII, 8 ; éd. DIDOT, t. III, p. 470, 53. Dans son commentaire de ce passage (L. III, Leçon XII ; éd. VIVÈS, t. XXIV, p. 176), S. Thomas explique qu'Aristote ne pouvait résoudre là une telle question, n'ayant pas encore résolu la question préalable de l'existence des substances séparées, ce

libris ejus qui ad nos pervenerunt. Unde sectatoribus [1] ejus fuit occasio diversimode procedendi ab hujusmodi quaestionis solutionem.

Quidam enim posuerunt quod anima nostra, etiam corpori unita, potest pervenire ad hoc quod intelligat substantias separatas ; et hoc ponunt esse ultimam felicitatem humanam ; sed in modo intelligendi est apud eos diversitas. Quidam enim posuerunt, quod anima nostra potest pertingere ad intelligendum substantias separatas, non quidem eodem modo quo pervenimus ad intelligendum alia intelligibilia, de quibus instruimur in scientiis speculativis per definitiones et demonstrationes : sed per continuationem intellectus agentis nobiscum. Ponunt enim intellectum agentem esse quamdam substantiam separatam, quae naturaliter substantias separatas intelligit ; unde cum iste intellectus agens fuerit unitus nobis sic, ut per eum intelligamus, sicut nunc intelligimus per habitus scientiarum, sequeretur quod intelligamus substantias separatas.

Modum autem quo iste intellectus agens possit sic continuari nobis, ut per eum intelligamus, talem assignant. Manifestum est enim ex Philosopho in II *de Anima*, quod quando nos dicimur aut esse aut operari aliquid duobus, unum eorum est quasi forma, et aliud sicut materia : sicut dicimur sanari sanitate et corpore ; unde sanitas comparatur ad corpus sicut forma ad materiam. Manifestum est etiam nos intelli-

qui revient à la Métaphysique. Il constate que l'on ignore la solution d'Aristote, soit que le livre entier n'ait pas été traduit, soit que, prévenu par la mort, il n'ait pas pu l'achever.

[1] Ce mot n'est pas pris en mauvaise part.

gere per intellectum agentem, et per intelligibilia speculata ; venimus enim in cognitionem conclusionum per principia naturaliter nota, et per intellectum agentem. Necesse est igitur quod intellectus agens comparetur ad intelligibilia speculata sicut principale agens ad instrumentum, et sicut forma ad materiam, vel actus ad potentiam ; semper enim quod est perfectius duorum, est quasi actus alterius. Quidquid autem recipit in se id, quod est quasi materia, recipit illud etiam quod est quasi forma : sicut corpus recipiens superficiem, recipit etiam colorem, qui est forma quaedam superficiei ; et pupilla recipiens colorem, recipit etiam lumen, quod est actus coloris, eo enim est visibilis actu. Sic igitur intellectus possibilis inquantum recipit intelligibilia speculata, intantum recipit de intellectu agente. Quando igitur intellectus possibilis receperit omnia speculata, tunc totaliter recipiet in se intellectum agentem ; et sic intellectus agens fiet quasi forma intellectus possibilis, et per consequens unum nobis ; unde sicut nunc intelligimus per intellectum possibilem, tunc intelligemus per intellectum agentem, non solum omnia naturalia, sed etiam substantias separatas.

Sed in hoc est quaedam diversitas inter quosdam sectantium hanc opinionem. Quidam enim ponentes intellectum possibilem esse corruptibilem, dicunt quod nullo modo intellectus possibilis potest intelligere intellectum agentem, neque substantias separatas ; nos autem in statu illius continuationis intellectus agentis nobiscum, intelligemus ipsum intellectum agentem, et alias substantias separatas, per ipsum intellectum agentem, inquantum unietur nobis ut forma. — Alii vero, ponentes intellectum possi-

bilem esse incorruptibilem, dicunt quod intellectus possibilis potest intelligere intellectum agentem, et alias substantias separatas.

Haec autem positio impossibilis est, et vana, et contra intentionem Aristotelis [1]. — Impossibilis quidem, quia duo impossibilia ponit [2] : scilicet quod intellectus agens sit quaedam substantia separata a nobis secundum esse ; et quod nos per intellectum agentem intelligimus sicut per formam. Intantum enim aliquo operamur ut forma, inquantum illo adipiscimur aliquod esse actu : sicut calidum calore calefacit, inquantum est calidum actu ; nihil enim agit nisi secundum quod est actu. Oportet ergo id quo aliquid agit aut operatur formaliter, uniri ei secundum esse ; unde impossibile est quod duarum substantiarum separatarum secundum esse una formaliter operetur per aliam ; et sic impossibile est, si intellectus agens est quaedam substantia separata a nobis secundum esse, quod ea formaliter intelligamus ; posset autem esse ut ea intelligeremus active, sicut dicimur videre sole illuminante.

Vana [3] est etiam praedicta positio, quia rationes ad ipsam inductae non de necessitate concludunt : et hoc patet in duobus. Primo quidem, quia si intellectus agens est substantia separata, ut ponunt, comparatio intellectus agentis ad intelligibilia speculata non erit sicut luminis ad colores, sed sicut solis illu-

[1] *Ethique à Nicomaque*, L. I, c. IX ; éd. DIDOT, t. II, p. 9, 20 ; remarquer la gradation des trois griefs que S. Thomas fait à cette opinion. L'argument d'autorité ne vient qu'en dernier lieu, comme il convient en matière philosophique.

[2] *Duo impossibilia* : deux affirmations contradictoires.

[3] *Vana* : gratuite, non prouvée ; second grief.

minantis : unde intellectus possibilis per hoc quod recipit intelligibilia speculata, non conjungitur substantiae ejus, sed alicui effectui ipsius ; sicut oculus, per hoc quod recipit colores, non unitur substantiae solis, sed lumini ejus. Secundo, quia (dato quod, per hoc quod recipit intelligibilia speculata, conjungatur intellectus possibilis ipsi substantiae intellectus agentis aliquo modo) non tamen sequitur quod recipiendo omnia intelligibilia speculata, quae abstrahuntur a phantasmatibus et acquiruntur per principia demonstrationum, perfecte conjungatur substantiae intellectus agentis ; nisi hoc esset probatum, quod omnia hujusmodi intelligibilia speculata adaequarent virtutem et substantiam intellectus agentis ; quod patet esse falsum : quia intellectus agens est altioris gradus in entibus, si est substantia separata, quam omnia quae fiunt intelligibilia per ipsum in rebus naturalibus.

Mirum est etiam quod ipsimet non intellexerunt defectum suae rationis[1] : quamvis enim ponerent quod, per unum vel duo, intelligibilia speculata unirentur nobiscum, non tamen sequitur secundum eos quod propter hoc intelligamus omnia alia intelligibilia speculata. Manifestum est autem quod multo plus excedunt substantiae intelligibiles separatae omnia praedicta, quae dicuntur intelligibilia speculata, quam omnia ea simul accepta excedunt unum vel duo, vel quodlibet ex eis ; quia omnia ista sunt unius generis, et eodem modo intelligibilia, substantiae autem separatae sunt altioris generis, et altiori modo intelliguntur. Unde etiam si continuetur intellectus agens nobiscum

[1] S. Thomas ne peut retenir son étonnement en face d'une contradiction si manifeste.

secundum quod est forma et agens istorum intelligibilium, non sequitur propter hoc quod continuetur nobiscum secundum quod intelligit substantias separatas.

Manifestum est etiam quod haec positio est contra intentionem Aristotelis, qui dicit in I *Ethicae* [1], quod felicitas est quoddam bonum commune, quod potest accidere omnibus non orbatis ad virtutem. Intelligere autem omnia, quae dicuntur ab eis intelligibilia speculata, vel est impossibile alicui homini, vel adeo rarum quod nulli unquam homini hoc accidit in statu hujus vitae, nisi Christo qui fuit Deus et homo. Unde impossibile est quod hoc requiratur ad felicitatem humanam. Ultima autem humana felicitas consistit in intelligendo nobilissima intelligibilia, ut dicit Philosophus in X *Ethicae* [2]. Non igitur ad intelligendum substantias quae sunt nobilissima intelligibilia, secundum quod in hoc consistit felicitas humana, requiritur quod aliquis intelligat intelligibilia speculata omnia. — Alio etiam modo apparet quod praedicta positio est contra intentionem Aristotelis. Dicitur enim in I *Ethicae* [3], quod felicitas consistit in operatione quae est secundum perfectam virtutem. Et ideo ut appareat in quo determinate consistit felicitas, necesse habuit determinare de omnibus virtutibus (ut ipsemet dicit in fine I *Ethicae* [4]) quarum quaedam ponuntur ab ipso morales, ut fortitudo, temperantia, et hujusmodi ;

[1] *Ethique à Nicomaque*, L. I, c. IX ; éd. DIDOT, t. II, p. 9, 20 : δυνατὸν γὰρ ὑπάρξαι πᾶσι τοῖς μὴ πεπηρωμένοις πρὸς ἀρετήν : Principe dont il est inutile de souligner l'optimisme.

[2] L. X, c. VII ; éd. DIDOT, t. II, p. 124, 10.

[3] L. I, c. IX, 3 ; éd. DIDOT, t. II, p. 9, 18.

[4] L. I, c. XIII ; éd. DIDOT, t. II, p. 13.

quaedam autem intellectuales, quae sunt quinque secundum ipsum, sapientia, intellectus, scientia, prudentia, et ars ; inter quas praecipuam ponit sapientiam, in cujus operatione dicit consistere ultimam felicitatem, ut in textu apparet. Sapientia autem est ipsa Philosophia prima [1], ut patet in I *Metaphys.* [2]. Unde relinquitur quod ultima felicitas humana, quae potest haberi in hac vita, secundum intentionem Aristotelis, est cognitio de substantiis separatis, qualis potest haberi per principia Philosophiae, et non per modum continuationis quam aliqui somniaverunt [3].

Unde fuit alia opinio, quod anima humana per principia Philosophiae devenire potest ad intelligendum ipsas substantias separatas. Ad quod quidem ostendendum sic procedebat. Manifestum est enim quod anima humana potest abstrahere a rebus materialibus quidditates earum, et intelligere eas : hoc enim contingit quoties intelligimus de aliqua re materiali quid est. Si igitur illa quidditas abstracta non est quidditas pura, sed etiam res habens quidditatem, iterum intellectus noster potest abstrahere illam ; et cum non possit procedere in infinitum, devenietur ad hoc quod intelligat aliquam simplicem quidditatem : et per ejus considerationem intellectus noster intelliget substantias separatas, quia nihil aliud sunt quam quaedam simplices quidditates.

[1] Dans le langage d'Aristote, Πρώτη φιλοσοφία désigne la métaphysique. Cette dernière dénomination nous vient d'Andronicus de Rhode (vers 70 avant J.-C.) qui rangea les traités de philosophie première après ceux de physique : μέτα τὰ φυσικά.

[2] *Métaphysique*, L. I, c. II, 1 ; éd. Didot, t. II, p. 470, 3 : ἐπιστήμη σοφία ἐστίν.

[3] Parole dure, qui est conforme au langage du temps.

Sed haec ratio omnino est insufficiens. Primo quidem, quia quidditates rerum materialium sunt alterius generis a quidditatibus separatis, et habent alium modum essendi ; unde per hoc quod intellectus noster intelligit quidditates rerum materialium, non sequitur quod intelligat quidditates separatas. Item diversae quidditates intellectae differunt specie ; et inde est quod etiam qui intelligit quidditatem unius rei materialis, non intelligit quidditatem alterius ; non enim qui intelligit quid est lapis, intelligit quid est animal. Unde dato quod quidditates separatae essent ejusdem rationis [1] cum quidditatibus materialibus, non sequeretur quod qui intelligit has quidditates rerum materialium, intelligeret substantias separatas, nisi forte secundum opinionem Platonis, qui posuit substantias separatas esse species horum sensibilium.

Et ideo aliter dicendum est, quod anima intellectiva humana ex unione ad corpus habet aspectum inclinatum ad phantasmata ; unde non informatur [2] ad intelligendum aliquid nisi per species a phantasmatibus acceptas ; et huic consonat dictum Dionysii in cap. 1 *coel. Hierar.* : dicit enim, quod *impossibile est nobis lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum* [3]. Intantum igitur anima, dum est unita corpori, potest ad cognitionem substantiarum separatarum ascendere, inquantum potest per

[1] *Ratio* signifie ici : mode d'être.

[2] *Informare*, d'où est venu le mot français correspondant, doit être pris dans son sens étymologique et signifie recevoir une forme particulière qui détermine à comprendre quelque chose.

[3] *De la Hiérarchie céleste*, c. 1 ; éd. Migne, P. G., t. III, p. 121. Voir l'article précédent.

species a phantasmatibus acceptas manuduci. Hoc autem non est ut intelligatur de eis quid sint, cum illae substantiae excedant omnem proportionem horum intelligibilium ; sed possumus hoc modo de substantiis separatis aliquo modo cognoscere quia sunt ; sicut per effectus deficientes devenimus in causas excellentes, ut cognoscamus de eis tantum quia sunt ; et dum cognoscimus quia sunt causae excellentes, scimus de eis quia non sunt tales quales sunt earum effectus ; et hoc est scire de eis magis quid non sunt quam quid sunt [1]. Et secundum hoc est aliqualiter verum quod inquantum intelligimus quidditates quas abstrahimus a rebus materialibus, intellectus noster convertendo se ad illas quidditates potest intelligere substantias separatas, ut intelligat eas esse immateriales, sicut ipsae quidditates sunt a materia abstractae ; et sic per considerationem intellectus nostri deducimur in cognitionem substantiarum separatarum intelligibilium. Nec enim est mirum, si substantias separatas non possumus in hac vita cognoscere intelligendo quid sunt, sed quid non sunt ; quia etiam quidditatem et naturam corporum coelestium [2] non aliter cognoscere possumus. Et sic etiam Aristoteles notificat ea in I *de Coelo et Mundo :* scilicet ostendens quod non sunt gravia neque levia, neque generabilia neque corruptibilia, neque contrarietatem habentia [3].

[1] C'est une connaissance négative, mais c'est une connaissance réelle et vraie ; l'intellectualisme de S. Thomas reconnaît ses limites, tout en évitant l'agnosticisme.

[2] On les connaît mieux aujourd'hui et l'on peut affirmer que leur nature ne se distingue pas de celle des corps terrestres.

[3] Dans la physique des Anciens, les corps célestes étant incorruptibles ne devaient pas posséder les qualités contraires qui sont la condition de la corruptibilité.

Ad primum ergo dicendum, quod finis, ad quem se extendit naturalis possibilitas animae humanae, est ut cognoscat substantias separatas secundum modum praedictum [1] ; et ab hoc non impeditur per hoc quod corpori unitur ; et similiter etiam in tali cognitione substantiae separatae ultima est felicitas hominis ad quam per naturalia [2] pervenire potest.

Unde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod cum intellectus possibilis continue reducatur de potentia in actum per hoc quod magis ac magis intelligit, finis tamen hujusmodi reductionis, sive generationis, erit in intelligendo supremum intelligibile, quod est divina essentia ; sed ad hoc non potest pervenire per naturalia, sed per gratiam tantum.

Ad quartum dicendum, quod difficilius est facere separata et intelligere, quam intelligere quae separata sunt, si de eisdem agatur ; sed si de aliis, non est necessarium : quia major potest esse difficultas in intelligendo tantum aliqua separata, quam in abstrahendo et in intelligendo alia.

Ad quintum dicendum, quod sensus respectu excellentium sensibilium duplicem defectum patitur : unum quidem, quia non potest ipsum comprehendere propter hoc quod excedit proportionem sensus [3], alium autem quia post excellentia sensibilia non

[1] Dans le corps de l'article.

[2] *Per naturalia*, par ses forces naturelles ; le secours divin mène l'homme à une béatitude plus grande.

[3] C'est ainsi que l'ouïe ne perçoit pas les sons trop graves ni trop aigus ; la vue ne perçoit les vibrations lumineuses que dans les limites de certaines longueurs d'onde. Et cependant, dans ces deux cas, le manque de perception n'est pas dû à ce que l'organe sensoriel est émoussé ou altéré.

percipit minora sensibilia, propter hoc quia corrumpitur organum sensus. Licet igitur intellectus non habeat organum quod possit corrumpi ab intelligibili excellenti, tamen aliquod excellens intelligibile potest excedere facultatem intellectus nostri in intelligendo ; et tale intelligibile est substantia separata, quae excedit facultatem intellectus nostri, qui, secundum quod est unitus corpori, est natus perfici per species a phantasmatibus abstractas. Si tamen intellectus noster intelligeret substantias separatas, non intelligeret minus alia, sed magis.

Ad sextum dicendum, quod quidditates abstractae a rebus materialibus non sufficiunt ut per eas possimus cognoscere de substantiis separatis quid sunt, ut ostensum est.

Et similiter dicendum ad septimum ; nam effectus deficientes [1], ut supra dictum est, non sufficiunt ut per eos cognoscatur de causa quid est.

Ad octavum dicendum, quod intellectus possibilis noster intelligit seipsum non directe apprehendendo essentiam suam, sed per speciem a phantasmatibus acceptam ; unde Philosophus dicit in III *de Anima* [2], quod intellectus possibilis est intelligibilis sicut et alia. Et hoc ideo est, quia nihil est intelligibile secundum quod est in potentia, sed secundum quod est actu, ut dicitur in IX *Metaph.* [3]. Unde cum intel-

[1] *Deficientes* : qui n'ont pas été produits par la vertu totale de l'agent, ou ont été produits dans une matière peu apte.

[2] L. III, c. IV, 12 ; éd. Didot, t. III, p. 468, 18. Notre esprit ne se saisit pas par intuition, mais par abstraction. Les modernes sont souvent tentés d'exagérer les données de la conscience psychologique.

[3] L. IX, c. IX, 6 ; éd. Didot, t. II, p. 372, 29 : τὰ δυνάμει ὄντα εἰς ἐνέργειαν ἀναγόμενα εὑρίσκεται.

lectus possibilis sit in potentia tantum in esse intelligibili, non potest intelligi nisi per formam suam per quam fit actu, quae est species a phantasmatibus abstracta ; sicut et quaelibet alia res intelligitur per formam suam. Et hoc est commune in omnibus potentiis animae, quod actus cognoscuntur per objecta, et potentiae per actus, et anima per suas potentias. Sic igitur et anima intellectiva per suum intelligere cognoscitur. Species autem a phantasmatibus accepta non est forma substantiae separatae ut per eam cognosci possit, sicut per eam aliqualiter cognoscitur intellectus possibilis.

Ad nonum dicendum, quod ratio illa omnino inefficax est, propter duo. — Primo quidem, quia intelligibilia non sunt propter intellectus intelligentes ipsa, sed magis intelligibilia sunt fines et perfectiones intellectuum [1] ; unde non sequitur quod si esset aliqua substantia intelligibilis non intellecta ab aliquo alio intellectu, propter hoc esset frustra ; nam frustra dicitur de eo quod est ad finem ad quem non pertingit. — Secundo, quia si substantiae separatae non intelligantur ab intellectu nostro secundum quod est corpori unitus, intelliguntur tamen a substantiis separatis.

Ad decimum dicendum, quod species, quarum est visus receptivus, possunt esse similitudines quorumcumque corporum, sive corruptibilium, sive incorruptibilium ; sed species a phantasmatibus abstractae, quarum est receptivus intellectus possibilis, non sunt similitudines substantiarum separatarum ; et ideo non est simile.

[1] S. Thomas invoque le principe de finalité.

ARTICULUS XVII

Utrum anima separata possit intelligere substantias separatas [1].

Decimoseptimo quaeritur, utrum anima separata intelligat substantias separatas. Et videtur quod non. Perfectioris enim substantiae est perfectior operatio. Sed anima unita corpori est perfectior quam separata, ut videtur : quia quaelibet pars perfectior est unita toti quam separata. Si igitur anima unita corpori non potest intelligere substantias separatas, videtur [2] quod nec a corpore separata.

2. Praeterea, anima nostra aut potest cognoscere substantias separatas per naturam, aut per gratiam tantum. Si per naturam : cum naturale sit animae quod corpori uniatur, non impediretur per unionem ad corpus quin substantias separatas cognosceret. Si autem per gratiam : cum non omnes animae separatae habeant gratiam [3], sequitur quod ad minus non omnes animae separatae cognoscant substantias separatas.

3. Praeterea, anima unita est corpori, ut perficiatur in eo scientiis et virtutibus. Maxima autem perfectio

[1] Voir *Somme Théologique*, Ire Partie, question LXXXIX, art. 2.

[2] Cette objection conclut par *a fortiori* de l'article précédent.

[3] Les saints seulement, non les damnés, possèdent la grâce, ou plus exactement la gloire qui lui fait suite.

animae consistit in cognitione substantiarum separatarum. Si igitur ex hoc solo quod separatur, cognosceret substantias separatas, frustra anima corpori uniretur.

4. Praeterea, si anima separata cognoscit substantiam separatam, oportet quod cognoscat eam vel per essentiam ejus [1], vel per speciem ipsius. Sed non per essentiam substantiae separatae : quia essentia substantiae separatae non est unum cum anima separata ; similiter nec per speciem ejus : quia a substantiis separatis, cum sint simplices, non potest fieri abstractio speciei. Ergo anima separata nullo modo cognoscit substantias separatas.

5. Praeterea, si anima separata cognoscit substantiam separatam, aut cognoscit eam sensu, aut intellectu. Manifestum est autem quod non cognoscit eam sensu : quia substantiae separatae non sunt sensibiles ; similiter etiam nec per intellectum : quia intellectus non est singularium [2], substantiae autem separatae sunt quaedam substantiae singulares. Ergo anima separata nullo modo cognoscit substantiam separatam.

6. Praeterea, intellectus possibilis animae nostrae plus distat ab Angelo quam imaginatio nostra ab intellectu possibili : quia imaginatio et intellectus possibilis radicantur in eadem substantia animae. Sed imaginatio nullo modo potest intelligere intellectum possibilem. Ergo intellectus possibilis noster nullo modo potest apprehendere substantiam separatam.

[1] *Ejus*, comme *ipsius* qui suit, se rapporte à *substantia separata*.

[2] Voir art. 20, dans quelle mesure l'âme séparée connaît les singuliers.

7. Praeterea, sicut se habet voluntas ad bonum, ita intellectus ad verum. Sed voluntas quarumdam animarum separatarum, scilicet damnatarum, non potest ordinari ad bonum. Ergo et intellectus earum nullo modo potest ordinari ad verum ; quod potissime intellectus consequitur in cognitione substantiae separatae. Ergo non omnis anima separata potest cognoscere substantiam separatam [1].

8. Praeterea, felicitas ultima secundum philosophos ponitur in intelligendo substantias separatas, ut dictum est [2]. Si autem animae damnatorum intelligunt substantias separatas, quas non possumus hic intelligere, videtur quod damnati sint propinquiores felicitati quam nos ; quod est inconveniens.

9. Praeterea, una intelligentia intelligit aliam per modum suae substantiae, ut dicitur in libro *de Causis* [3]. Sed anima separata non potest cognoscere suam substantiam, ut videtur, quia intellectus possibilis non cognoscit seipsum, nisi per speciem a phantasmatibus abstractam vel acceptam, ut dicitur in III *de Anima* [4]. Ergo anima separata non potest cognoscere separatas substantias.

10. Praeterea, duplex est modus cognoscendi. Unus modus secundum quem a posterioribus, devenimus in priora ; et sic quae sunt magis nota simpliciter [5],

[1] Cette conclusion est moins générale que les précédentes et que la question posée.

[2] Voir article précédent, objection 2.

[3] Proposition VIII.

[4] L. III, c. VIII, 3 ; éd. DIDOT, t. III, p. 471, 2 ; voir aussi L. III, c. V, 1 ; éd. DIDOT, t. III, p. 478, 31 ss. Passage classique où Aristote parle de l'intellectel agent, et où se trouve la réfutation implicite du platonisme.

[5] Premier mode ; procédé analytique ou méthode de

cognoscuntur a nobis per ea quae sunt minus nota simpliciter. Alio modo a prioribus in posteriora devenimus ; et sic quae sunt magis nota simpliciter, prius cognoscuntur a nobis [1]. In animabus autem separatis non potest esse primus modus cognoscendi : ille enim modus competit nobis secundum quod cognitionem a sensu accipimus. Ergo anima separata intelligit modo secundo, scilicet deveniendo a prioribus in posteriora ; et sic quae sunt magis nota simpliciter, sunt per prius ei nota. Sed maxime notum est essentia divina. Si igitur anima separata naturaliter cognoscit substantias separatas, videtur quod ex solis naturalibus possit videre essentiam divinam, quae est vita aeterna ; et hoc est contra Apostolum, qui dicit : *Gratia Dei vita aeterna* [2].

11. Praeterea, inferior substantia separata intelligit aliam, secundum quod impressio superioris est in inferiori. Sed impressio substantiae separatae est in anima separata multum deficienter a substantia separata. Ergo non potest eam intelligere.

Sed contra, simile a simili cognoscitur. Sed anima separata est substantia separata. Ergo potest intelligere substantias separatas.

Respondeo dicendum, quod, secundum ea quae fides

découverte, qui aboutit aux principes ou aux causes (*magis nota simpliciter*) en partant des objets sensibles (*minus nota simpliciter*). L'adverbe *simpliciter* est ici opposé à *quoad nos*.

[1] Procédé synthétique ou déductif, qui suit l'ordre réel et descend des causes aux effets, c'est la méthode d'exposition ou d'enseignement.

[2] *Epître aux Romains*, VI, 23.

tenet [1], convenienter videtur dicendum, quod animae separatae cognoscant substantias separatas. Substantiae enim separatae dicuntur Angeli et daemones, in quorum societatem deputantur animae hominum separatae, bonorum vel malorum. Non videtur autem probabile quod animae damnatorum daemones ignorent, quorum societati deputantur, et qui animabus terribiles esse dicuntur ; multo autem minus probabile videtur quod animae bonorum ignorent Angelos, quorum societate laetantur.

Hoc autem quod animae separatae substantias separatas ubicumque cognoscant, rationabiliter accidit. Manifestum est enim quod anima humana corpori unita aspectum habet ex unione corporis ad inferiora directum ; unde non perficitur nisi per ea quae ab inferioribus accipit, scilicet per species a phantasmatibus abstractas ; unde neque in cognitionem sui ipsius neque in cognitionem aliorum potest devenire, nisi inquantum ex praedictis speciebus manuducitur, ut supra dictum est.

Sed quando jam anima erit a corpore separata, aspectus ejus non ordinabitur ad aliqua inferiora, ut ab eis accipiat ; sed erit absolutus, potens a superioribus substantiis influentiam recipere sine inspectione phantasmatum, quae tunc omnino non erunt ; et per hujusmodi influentiam reducetur in actum ; et sic seipsam cognoscet directe, suam essentiam intuendo, et non a posteriori [2], sicut nunc accidit. Sua autem

[1] La question de fait ne peut être résolue que par la Révélation ; la question de possibilité doit être examinée par le philosophe.

[2] *A posteriori*, en remontant des effets aux causes, des opérations à la substance.

essentia pertinet ad genus substantiarum separatarum intelligibilium, et eumdem modum subsistendi habet, licet sit infima in hoc genere ; omnes [1] enim sunt formae subsistentes. Sicut igitur una aliquarum aliarum substantiarum separatarum cognoscit aliam, intuendo substantiam suam inquantum in ea est aliqua similitudo alterius substantiae cognoscendae, per hoc quod recipit influentiam ab ipsa, vel ab aliqua altiori substantia, quae est communis causa utriusque ; ita etiam anima separata intuendo directe essentiam suam, cognoscet substantias separatas secundum influentiam receptam ab eis, vel a superiori causa, scilicet Deo ; non tamen ita perfecte cognoscet substantias separatas naturali cognitione, sicut ipsae cognoscunt se invicem ; eo quod anima est infima inter eas, et infimo modo recipit intelligibilis luminis emanationem.

Ad primum ergo dicendum, quod anima unita corpori est quodammodo [2] perfectior quam separata ; sed quantum ad actum intelligibilem habet aliquam perfectionem, a corpore separata, quam habere non potest dum est corpori unita. Nec hoc est inconveniens : quia operatio intellectualis competit animae secundum quod supergreditur corporis proportionem ; intellectus enim non est actus alicujus organi corporalis.

Ad secundum dicendum, quod loquimur de cognitione animae separatae quae sibi per naturam competit ; nam loquendo de cognitione, quae sibi dabitur

[1] *Omnes*, sc. *substantiae separatae*.

[2] *Quodammodo* : en ce sens qu'elle est alors complète en son espèce, ceci soit dit contre le Platonisme.

per gratiam, aequabitur Angelis in cognoscendo. Haec autem cognitio, ut cognoscat praedicto modo [1] substantias separatas, est sibi naturalis, non simpliciter, sed inquantum est separata ; unde inquantum est unita, non competit sibi.

Ad tertium dicendum, quod ultima perfectio cognitionis naturalis animae humanae, haec est ut intelligat substantias separatas ; sed perfectius ad hanc cognitionem habendam pervenire potest per hoc quod in corpore est, quia ad hoc disponitur per studium, et maxime per meritum ; unde non frustra corpori unitur.

Ad quartum dicendum, quod anima separata non cognoscit substantiam separatam per essentiam ejus, sed ipsius speciem et similitudinem. Sciendum tamen est, quod non semper species, per quam aliquid cognoscitur, est abstracta a re quae per ipsam cognoscitur : sed tunc solum quando cognoscens accipit speciem a re ; et tunc haec species accepta est simplicior et immaterialior in cognoscente quam in re quae cognoscitur. Si autem fuerit e contrario, scilicet quod res cognita immaterialior sit et simplicior quam cognoscens, tunc species rei cognitae in cognoscente non dicitur abstracta, sed impressa et influxa ; et sic est in proposito.

Ad quintum dicendum, quod singulare non repugnat cognitioni intellectus nostri, nisi inquantum individuatur per hanc [2] materiam : species enim intellectus nostri oportet esse a materia abstractas.

[1] C'est-à-dire par influence des esprits supérieurs.

[2] *Hanc* désigne un objet déterminé numériquement, on ne peut le définir qu'en le montrant du doigt.

Si vero fuerint aliqua singularia in quibus natura speciei non individuetur per materiam, sed unumquodque eorum sit quaedam natura speciei immaterialiter subsistens, unumquodque eorum per se intelligibile erit ; et hujusmodi singularia sunt substantiae separatae.

Ad sextum dicendum, quod imaginatio et intellectus possibilis humanus magis conveniunt subjecto, quam intellectus possibilis humanus et intellectus angelicus ; qui tamen plus conveniunt specie et ratione, cum utrumque eorum pertineat ad esse intelligibile. Actio autem [1] consequitur formam secundum naturam suae speciei, et non ex parte subjecti. Unde quantum ad convenientiam in actione magis attendenda est convenientia duarum formarum ejusdem speciei in diversis substantiis, quam formarum differentium specie in eodem subjecto.

Ad septimum dicendum, quod damnati sunt deordinati ab ultimo fine ; unde voluntas eorum non est in bonum secundum hunc ordinem [2] ; tendit tamen in aliquod bonum ; quia etiam daemones, ut dicit Dionysius [3], bonum et optimum concupiscunt, vivere, esse, et intelligere ; sed hoc bonum non ordinant in summum bonum ; et ideo voluntas eorum perversa est. Unde et nihil prohibet quin animae damnatorum multa vera intelligant ; sed non illud primum verum, scilicet Deum, cujus visione efficiantur beati.

[1] *Autem* par lequel je remplace *enim*, qui se trouve dans les autres éditions par une erreur manifeste.

[2] Dans l'ordre général de la fin dernière.

[3] *De divinis Nominibus*, c. IV ; éd. Migne, P. G., t. III, p. 725 : τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ ἐφίενθαι, τοῦ εἶναι, καὶ ζῆν, νοεῖν τῶν ὄντων ἐφιέμεναι.

Ad octavum dicendum, quod felicitas ultima hominis non consistit in cognitione alicujus creaturae, sed solum in cognitione Dei ; unde dicit Augustinus in libro *Confessionum* [1] *: Beatus est qui te novit, etiam si illa nesciat,* scilicet creaturas ; *infelix autem, si illa sciat, te autem ignoret. Qui autem te et illa novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus.* Licet ergo damnati aliqua sciant, quae nos nescimus, sunt tamen a vera beatitudine remotiores quam nos, qui ad eam possumus pervenire, illi autem non possunt.

Ad nonum dicendum, quod anima humana alio modo cognoscet seipsam cum fuerit separata, et alio modo nunc, ut dictum est.

Ad decimum dicendum, quod animae separatae licet competat ille modus cognoscendi quo ea quae sunt notiora simpliciter, magis cognoscit ; non tamen sequitur quod vel anima separata, vel quaecumque alia substantia separata creata, per sua naturalia et per suam essentiam possit intueri Deum ; sicut enim substantiae separatae alterius modi esse habent quam substantiae materiales, ita Deus alterius modi esse habet quam omnes substantiae separatae. In rebus enim materialibus tria est considerare, quorum nullum est aliud : scilicet individuum, naturam speciei, et esse. Non enim possumus dicere quod hic homo sit sua humanitas : quia humanitas consistit tantum in speciei principiis ; sed hic homo supra principia speciei addit principia individuantia, secundum quod natura speciei in hac materia recipitur et individuatur. Similiter etiam nec humanitas est ipsum esse hominis [2].

[1] *Confessions*, L. V, c. IV.

[2] Affirmation très nette de la thèse ontologique de la

In substantiis autem separatis, quia immateriales sunt, natura speciei non recipitur in aliqua materia individuante, sed est ipsa natura per se subsistens ; unde non est in eis aliud habens quidditatem, et aliud quidditas ipsa ; sed tamen aliud est in eis esse et quidditas. Deus autem est ipsum suum esse subsistens. Unde sicut cognoscendo quidditates materiales non possumus cognoscere substantias separatas ; ita nec substantiae separatae per cognitionem suae substantiae possunt cognoscere divinam essentiam.

Ad UNDECIMUM dicendum, quod per hoc quod impressiones substantiarum separatarum in anima separata deficienter recipiuntur, non sequitur quod nullo modo eas cognoscere possint, sed quod imperfecte eas cognoscant.

distinction réelle entre l'essence et l'existence, non seulement chez les êtres matériels, mais aussi dans les substances angéliques ; Dieu seul fait exception : il n'a pas l'être, il est l'Etre.

ARTICULUS XVIII

Utrum anima separata cognoscat omnia naturalia [1].

Decimooctavo quaeritur, utrum anima separata cognoscat omnia naturalia. Et videtur quod non. Quia, sicut dicit Augustinus [2], daemones multa cognoscunt per experientiam longi temporis ; quam quidem non habet anima, mox cum fuerit separata. Cum igitur daemon sit perspicacioris intellectus quam anima (quia data naturalia [3] in eis manent clara et lucida, ut Dionysius dicit [4]) videtur quod anima separata non cognoscat omnia naturalia.

2. Praeterea, animae, cum sunt unitae corporibus, non cognoscunt omnia naturalia. Si igitur separatae a corporibus omnia naturalia cognoscunt, videtur quod, post separationem, hujusmodi scientiam acquirant. Sed aliquae animae aliquorum naturalium in hac vita scientiam acquisierunt. Ergo illorum eorumdem post separationem habebunt duplicem scientiam : unam acquisitam hic, et aliam ibi ; quod videtur impossibile, quia duae formae ejusdem speciei non sunt in eodem subjecto.

[1] La réponse de S. Thomas ne sera ni oui, ni non ; voilà pourquoi il aura à combattre deux séries d'objections. Voir *Somme Théologique*, Ire Partie, question LXXXIX, art. 3.

[2] *Liber de divinatione daemonum*, c. III ; éd. MIGNE, P. L., t. XL, p. 584.

[3] Leurs dons naturels n'ont pas été entamés par la chute.

[4] *De divinis Nominibus*, c. IV ; éd. MIGNE, P. G., t. III, p. 725.

3. Praeterea, nulla virtus finita potest super infinita. Sed virtus animae separatae est finita, quia et essentia ejus finita est. Ergo non potest super infinita. Sed naturalia intellecta sunt infinita : nam species numerorum et figurarum et proportionum [1] infinitae sunt. Ergo anima separata non cognoscit omnia naturalia.

4. Praeterea, omnis cognitio est per assimilationem [2] cognoscentis et cogniti. Sed impossibile videtur esse, quod anima separata, cum sit immaterialis, assimiletur naturalibus, cum sint materialia. Ergo impossibile videtur quod anima naturalia cognoscat.

5. Praeterea, intellectus possibilis se habet in ordine intelligibilium sicut materia prima in ordine sensibilium. Sed materia prima secundum unum ordinem [3] non est receptiva nisi unius formae. Ergo cum intellectus possibilis separatus non habeat nisi unum ordinem, cum non trahatur ad diversa per sensus [4], videtur quod non possit recipere nisi unam formam intelligibilem ; et ita non potest cognoscere omnia naturalia, sed unum tantum.

6. Praeterea, ea quae sunt diversarum specierum, non possunt esse uni et eidem similia secundum speciem. Cognitio autem fit per assimilationem speciei. Ergo una anima separata non potest cognoscere omnia naturalia, cum sint specie diversa.

7. Praeterea, si animae separatae cognoscunt omnia naturalia, oportet quod habeant in se formas quae sunt similitudines rerum naturalium. Aut igitur quan-

[1] *Proportio* veut dire *rapport* ou *combinaison*.

[2] Ce mot a perdu, dans son équivalent français, la force qu'il tenait de son étymologie.

[3] *Secundum eumdem ordinem*, en même temps.

[4] Puisque les sens n'agissent plus, v. art. suivant.

tum ad genera et species tantum : et sic non cognoscent individua, et per consequens nec omnia naturalia, quia individua maxime videntur esse in natura ; — vel etiam quantum ad individua ; et sic cum individua [1] sint infinita, sequitur quod in anima separata sint similitudines infinitae ; quod videtur impossibile. Non igitur anima separata cognoscit omnia naturalia.

8. Sed dicebatur, quod in anima separata sunt tantum similitudines generum et specierum ; sed applicando eas ad singularia, potest singularia cognoscere. — Sed contra, intellectus universalem cognitionem quam habet penes se, non potest applicare nisi ad particularia quae jam novit. Si enim scio quod omnis mula est sterilis, non possum applicare nisi ad hanc mulam quam cognosco. Cognitio enim particularis praecedit naturalem applicationem universalis ad particulare : non enim applicatio hujusmodi potest esse causa cognitionis particularium ; et sic particularia animae separatae remanebunt ignota.

9. Praeterea, ubicumque est cognitio, ibi est aliquis ordo cognoscentis ad cognitum. Sed animae damnatorum non habent aliquem ordinem : dicitur enim, quod *ibi*, scilicet in inferno, *nullus ordo, sed sempiternus horror inhabitat* [2]. Ergo ad minus animae damnatorum non cognoscent naturalia.

10. Praeterea, Augustinus dicit in libro *de Cura pro mortuis agenda* [3], quod animae mortuorum ea, quae hic fiunt, omnino scire non possunt. Naturalia

[1] Les possibles, non les réels.
[2] *Job*, x, 22.
[3] C. XIII, XV et XVI ; éd. MIGNE, t. XL, p. 604.

autem sunt quae hic fiunt. Ergo animae mortuorum non habent cognitionem naturalium.

11. Praeterea, omne, quod est in potentia, reducitur in actum per id quod est in actu. Manifestum est autem quod anima humana, quamdiu est corpori unita, est in potentia respectu vel omnium, vel plurimorum quae naturaliter sciri possunt : non enim omnia scit actu. Ergo si post separationem scit omnia naturalia, oportet quod per aliquid reducatur in actum. Hoc autem non videtur esse nisi intellectus agens, *quo est omnia facere*, ut dicitur in III *de Anima* [1]. Sed per intellectum agentem non potest reduci in actum omnium intelligibilium, quae non intellexit : comparat enim Philosophus in III *de Anima* [2], intellectum agentem lumini, phantasmata vero coloribus : lumen autem non sufficit ad faciendum visum in actu omnium visibilium, nisi et colores adsint. Ergo nec intellectus agens poterit facere intellectum possibilem actu respectu omnium intelligibilium, cum phantasmata adesse non possint animae separatae, cum sint in organis corporeis.

12. Sed dicebatur, quod non reducitur in actum omnium naturaliter scibilium per intellectum agentem, sed per aliquam superiorem substantiam. — Sed contra, quandocumque aliquid reducitur in actum per agens extraneum quod non est sui generis, talis reductio non est naturalis : sicut si aliquod sanabile sanetur per artem vel per virtutem divinam, erit

[1] L. III, c. v, 1 ; éd. Didot, t. III, p. 468, 31. Aristote, dans ce passage célèbre, oppose l'intellect agent (ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν) à l'intellect possible (τῷ πάντα γίνεσθαι)

[2] L. III, c. v, 1 et c. viii, 3 : éd. Didot, t. III, p. 468, 33 et 471, 3 : τὰ φαντάσματα ὥσπερ αἰσθηματα, πλὴν ἄνευ ὕλης.

sanatio artificialis et miraculosa ; non autem naturalis, nisi quando sanatio fit per principium intrinsecum. Proprium autem agens et connaturale respectu intellectus possibilis humani est intellectus agens. Si igitur intellectus possibilis reducatur in actum per aliquod superius agens, et non per intellectum agentem, non erit cognitio naturalis de qua nunc loquimur ; et sic non aderit omnibus animabus separatis, cum in solis naturalibus omnes animae separatae conveniant.

13. Praeterea, si anima separata reducatur in actum omnium naturaliter intelligibilium, aut hoc erit a Deo, aut ab Angelo. Non autem ab Angelo, ut videtur, quia Angelus non est causa naturae ipsius animae ; unde nec naturalis animae cognitio videtur esse per actionem Angeli. Similiter etiam inconveniens videtur quod animae damnatorum a Deo recipiant tantam perfectionem post mortem ut cognoscant omnia naturalia. Nullo igitur modo videtur quod animae separatae omnia naturalia cognoscant.

14. Praeterea, ultima perfectio uniuscujusque existentis in potentia est ut reducatur in actum quantum ad omnia secundum quod est in potentia. Sed intellectus possibilis humanus non est in potentia naturali nisi omnium intelligibilium naturalium, idest quae naturali cognitione intelligi possunt. Si ergo anima separata intelligit omnia naturalia, videtur quod omnis substantia separata, ex sola separatione, habeat ultimam suam perfectionem, quae est felicitas. Frustra igitur sunt alia adminicula ad felicitatem consequendam adhibita, si sola separatio a corpore hoc animae praestare potest ; quod videtur inconveniens.

15. Praeterea, ad scientiam sequitur delectatio. Si

igitur animae omnes separatae cognoscunt omnia naturalia videtur quod animae damnatorum maximo gaudio perfruantur ; quod videtur inconveniens.

16. Praeterea, super illud Isa. [1] : *Abraham nescivit nos*, dicit *Glossa* [2] *: Nesciunt mortui, etiam sancti, quid agunt vivi, etiam eorum filii.* Sed ea, quae inter vivos hic aguntur, sunt naturalia. Ergo animae separatae non cognoscunt omnia naturalia.

1. Sed contra, anima separata intelligit substantias separatas. Sed in substantiis separatis sunt species omnium naturalium. Ergo anima separata cognoscit omnia naturalia.

2. Sed diceretur, quod non est necessarium quod, qui videt substantiam separatam, videat omnes species in intellectu ejus existentes. — Sed contra est quod Gregorius dicit [3] : *Quid est quod non videant qui videntem omnia vident ?* Videntes igitur Deum vident omnia ea quae Deus videt. Ergo, eadem ratione, et videntes Angelos vident ea quae Angeli vident.

3. Praeterea, anima separata cognoscit substantiam separatam, inquantum est intelligibilis : non enim videt eam visu corporeo. Sed sicut est intelligibilis substantia separata, ita et species in intellectu ejus existens. Ergo anima separata non solum intelligit substantiam separatam, sed etiam species intelligibiles in ipsa existentes.

[1] Isaïe, LXIII, 16.

[2] Commentaire de la Sainte Ecriture qui jouissait d'une grande autorité au moyen âge et qui est attribué à Walafrid Strabon († 879). Il est surtout théologique et est formé de citations des Pères de l'Eglise.

[3] *Dialogues*, L. IV, c. XXXIII, et *Morale*, L. XII, c. XIII ; éd. MIGNE, P. L., t. LXXVII, p. 376 et t. LXXV, p. 995.

4. Praeterea, intellectum in actu est forma intelligentis, et est unum cum intelligente. Si igitur anima separata intelligit substantiam separatam intelligentem omnia naturalia, videtur quod ipsa omnia naturalia intelligat.

5. Praeterea, quicumque intelligit majora intelligibilia, intelligit etiam minora, ut dicitur in III *de Anima* [1]. Si igitur anima separata intelligit substantias separatas, quae sunt maxime intelligibilia, ut supra [2] dictum est ; videtur sequi quod intelligat omnia alia intelligibilia.

6. Praeterea, si aliquid est in potentia ad multa, reducitur in actum quantum ad omnia illa ab activo, quod est actu omnia illa : sicut materia, quae est in potentia calida et sicca, ab igne fit actu calida et sicca. Sed intellectus possibilis animae separatae est in potentia ad omnia intelligibilia. Activum autem a quo recipit influentiam, scilicet substantia separata, est in actu respectu omnium illorum. Ergo vel reducet animam de potentia in actum quantum ad omnia intelligibilia, vel quantum ad nullum. Sed manifestum est quod non quantum ad nullum : quia animae separatae aliqua intelligunt quae etiam hic non intellexerunt. Ergo quantum ad omnia. Sic igitur anima separata intelligit omnia naturalia.

7. Praeterea, Dionysius dicit [3] : quod superiora in

[1] L. III, c. IV, 5 ; éd. DIDOT, t. III, p. 467, 37. C'est là qu'Aristote oppose aux sens, qui sont émoussés par les sensibles forts, l'intelligence qui s'aiguise au contact des intelligibles élevés et qui n'en comprend que mieux ensuite les choses ordinaires. C'est une des preuves de la spiritualité de l'âme.

[2] Voir art. 5.

[3] *De divinis Nominibus*, c. V ; éd. MIGNE, P. G., t. III, p. 851.

entibus sunt exemplaria inferiorum. Substantiae autem separatae sunt supra res naturales. Ergo sunt exemplaria rerum naturalium ; et ita animae separatae per inspectionem substantiarum separatarum videtur quod cognoscant omnia naturalia.

8. Praeterea, animae separatae cognoscunt res per formas influxas. Sed formae influxae dicuntur esse formae ordinis universi. Ergo animae separatae cognoscunt totum ordinem universi ; et sic cognoscunt omnia naturalia.

9. Praeterea, quidquid est in inferiori natura, totum est in superiori. Sed anima separata est superior rebus naturalibus. Ergo omnia naturalia sunt quodammodo in anima. Sed anima cognoscit seipsam. Ergo cognoscit omnia naturalia.

10. Praeterea, quod narratur [1] de Lazaro et divite, non est parabola, sed res gesta, ut Gregorius [2] dicit : quod patet per hoc, quod persona per nomen proprium exprimitur [3]. Ibi etiam dicitur, quod dives in inferno positus Abraham cognovit, quem ante non cognoverat. Ergo, pari ratione, animae separatae, etiam damnatorum, cognoscunt aliqua quae hic non cognoverunt et sic videtur quod cognoscant omnia naturalia.

Respondeo dicendum, quod anima separata secundum quid intelligit omnia naturalia, sed non simpliciter.

Ad cujus evidentiam considerandum est, quod talis est ordo rerum ad invicem, ut quaecumque inveniuntur

[1] *Saint Luc*, XVI.

[2] *Homiliae in Evangelia*, XL, éd. MIGNE, P. L., t. LXXIII, p. 1304. V. art. XIX, obj. 11.

[3] Cette raison, seule, ne serait pas convaincante.

n inferiori natura, inveniantur excellentius in superiori : sicut ea, quae sunt in istis generabilibus et corruptibilibus [1], sunt nobiliori modo in corporibus coelestibus, sicut in causis universalibus. Calidum enim et frigidum, et alia hujusmodi, sunt in istis inferioribus velut quaedam qualitates particulares et formae, sed in corporibus coelestibus sunt velut quaedam universales virtutes, a quibus derivantur in haec inferiora. Similiter etiam et quaecumque sunt in natura corporali, sunt eminentius in natura intellectuali ; formae enim rerum corporalium in ipsis rebus corporalibus sunt materialiter et particulariter ; in ipsis vero substantiis intellectualibus sunt immaterialiter et universaliter ; unde et in libro *de Causis* [2] dicitur, quod omnis intelligentia est plena formis. Ulterius autem quaecumque sunt in tota creatura, eminentius sunt in ipso Deo : in creaturis enim sunt formae rerum et naturae multipliciter et divisim ; sed in Deo simpliciter et unite.

Et istud esse rerum tripliciter exprimitur [3]. Primo enim dixit Deus : *Fiat firmamentum ;* per quod intelligitur esse rerum in Verbo Dei. Secundo dicitur : *Et fecit Deus firmamentum ;* per quod intelligitur esse firmamenti in intelligentia angelica. Tertio dicitur : *Et factum est ita ;* per quod intelligitur esse firmamenti in propria natura, ut Augustinus exponit [4] ; et similiter in aliis [5]. Sicut enim a Deo profluxerunt res, ut in

[1] Les êtres terrestres, seuls susceptibles de génération et de corruption.
[2] Proposition x.
[3] *Genèse,* I, 6-7.
[4] Il ne s'agit là que d'un sens figuré ou accommodatice.
[5] Les autres créations de Dieu, comme le firmament.

propria natura subsisterent ; ita ex divina sapientia profluxerunt formae rerum in substantias intellectuales, quibus res intelligerent. Unde considerandum est, quod eo modo quo aliquid est de perfectione naturae, eo modo ad perfectionem intelligibilem pertinet ; singularia namque non sunt de perfectione naturae propter se, sed propter aliud : scilicet ut in eis salventur species [1] quas natura intendit. Natura enim intendit generare hominem, non hunc hominem ; nisi inquantum homo non potest esse, nisi sit hic homo. Et idem est quod Philosophus dicit in libro *de Animalibus* [2], quod in assignandis causis accidentium speciei oportet nos reducere in causam finalem ; accidentia vero individui in causam efficientem vel materialem ; quasi solum id, quod est in specie, sit de intentione naturae. Unde et cognoscere species rerum pertinet ad perfectionem intelligibilem ; non autem cognitio individuorum, nisi forte per accidens [3].

Haec igitur perfectio intelligibilis, quamvis omnibus substantiis intellectualibus adsit, non tamen eodem modo : nam in superioribus sunt formae intelligibiles rerum magis unitae et magis universales ; in inferioribus autem magis multiplicantur, et sunt minus

[1] Ce dédain de l'individu et cette préoccupation exclusive de l'espèce pourrait sembler une survivance du réalisme platonicien. Ce n'est pourtant qu'une juste appréciation de l'excellence de l'élément formel.

[2] *De Animalium generatione*, L. V, c. 1 ; éd. Didot, t. III, p. 414, 26.

[3] On voit la différence entre la curiosité intellectuelle, qui est une qualité de l'esprit, et la curiosité proprement dite, qui est un défaut ; cette dernière ne se porte que sur les faits concrets. La connaissance des faits ne pourra servir au perfectionnement de l'intelligence que dans la mesure où l'induction en tirera des lois générales.

universales, secundum quod magis recedunt ab uno primo simplici [1], et appropinquant ad particularitatem rerum. Sed tamen, quia in superioribus est potentior vis intellectiva, superiores substantiae in paucis formis universalibus obtinent perfectionem intelligibilem, ut cognoscant naturas rerum usque ad ultimas [2] species. Si autem in substantiis inferioribus essent formae adeo universales sicut sunt in superioribus, cum hoc quod habent inferiorem virtutem intellectivam, non consequerentur ex hujusmodi formis ultimam perfectionem intelligibilem, ut cognoscerent res usque ad indivisibiles species ; sed remaneret earum cognitio in quadam universalitate et confusione, quod est cognitionis imperfectae. Manifestum est enim, quod quanto intellectus fuerit efficacior, tanto magis ex paucis potest multa colligere ; cujus signum est quod rudibus et tardioribus oportet singulatim exponere, et exempla particularia inducere ad singula.

Manifestum est autem quod anima humana est infima inter omnes intellectuales substantias ; unde ejus capacitas naturalis est ad recipiendum formas rerum conformiter rebus materialibus ; et ideo anima humana unita est corpori, ut ex rebus materialibus species intelligibiles possit recipere secundum intellectum possibilem ; nec est ei major virtus naturalis ad intelligendum, quam ut secundum hujusmodi formas sic determinatas in cognitione intelligibili perficiatur ; unde et lumen intelligibile, quod participat, quod dicitur intellectus agens, hanc opera-

[1] Cet être premier et simple n'est autre que Dieu.

[2] *Ultima species*, comme un peu plus loin *indivisibilis species*, désigne l'espèce qui ne peut plus se diviser en espèces inférieures, parce qu'elle ne contient plus que des individus.

tionem habet, ut hujusmodi species intelligibiles faciat actu. Quoniam igitur anima est unita corpori, ex ipsa unione corporis habet aspectum ad inferiora, a quibus accipit species intelligibiles proportionatas suae intellectivae virtuti, et sic in scientia perficitur ; sed cum fuerit a corpore separata, habet aspectum ad superiora tantum, a quibus recipit influentiam specierum intelligibilium universalium ; et licet minus universaliter recipiantur in ipsa quam sint in substantiis superioribus, tamen non est sibi tanta efficacia virtutis intellectivae, ut per hujusmodi genus specierum intelligibilium possit perfectam cognitionem consequi, intelligendo specialiter et determinate unumquodque ; sed in quadam universalitate et confusione, sicut cognoscuntur res in principiis universalibus. Hanc autem cognitionem acquirunt animae separatae subito per modum influentiae, et non successive per modum instructionis, ut Origenes dicit [1].

Sic dicendum est igitur, quod animae separatae naturali cognitione in universali cognoscunt omnia naturalia, non autem specialiter unumquodque. De cognitione autem quam habent animae sanctorum per gratiam, alia ratio est ; nam secundum illam Angelis adaequantur, prout vident omnia in Verbo. Ergo respondendum est ad objectiones.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Augustinum [2], daemones tripliciter res cognoscunt : quae-

[1] Περὶ ἀρχῶν. L. I, c. VI ; éd. Migne, P. G., t. XI, p. 169 : *ut* s'applique à la fausse explication.

[2] *Liber de divinatione Daemonum*, c. III, IV et VI ; éd. Migne, P. L., t. XL, p. 584. S. Thomas rétablit la vraie pensée de S. Augustin en faisant appel au contexte.

dam per revelationem bonorum Angelorum, quae scilicet sunt supra cognitionem naturalem eorum, sicut mysteria Christi et Ecclesiae, et alia hujusmodi ; quaedam vero cognoscunt acumine proprii intellectus, scilicet ea quae sunt naturaliter scibilia ; quaedam vero per experientiam longi temporis, scilicet eventus futurorum contingentium in singularibus, quae non per se pertinent ad cognitionem intelligibilem, ut dictum est. Unde de eis ad praesens non agitur.

Ad secundum dicendum, quod in illis, qui scientiam aliquorum naturalium scibilium in hac vita acquisierunt, erit determinata cognitio in speciali eorum quae hic acquisierunt ; aliorum vero universalis et confusa ; unde non inutile erit eis scientiam acquisivisse. Nec est inconveniens quod utraque scientia eorumdem scibilium adsit eidem, cum non sint ambae unius rationis.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa non pertinet ad propositum, eo quod non ponimus quod anima separata cognoscat omnia naturalia in speciali ; unde non repugnat ejus cognitioni infinitas specierum quae est in numeris, figuris et proportionibus. Quia tamen eodem modo posset concludere haec ratio contra cognitionem angelicam, dicendum est, quod species figurarum et numerorum, et hujusmodi, non sunt infinitae in actu, sed in potentia tantum [1] ; nec est etiam inconveniens quod virtus substantiae intellectualis finitae ad hujusmodi infinita extendat se : quia virtus intellectiva est quodammodo infinita,

[1] La série des nombres entiers est illimitée, non que ces nombres existent réellement, mais parce que tout nombre, si grand soit-il, peut être augmenté d'une unité et former un nombre supérieur.

inquantum non est terminata per materiam ; unde et universale cognoscere potest, quod quodammodo est infinitum, inquantum, de sui ratione, potentia continet infinita.

Ad quartum dicendum, quod formae rerum materialium sunt in substantiis immaterialibus immaterialiter ; et sic est assimilatio inter utrumque quantum ad rationes formarum, non quantum ad modum essendi.

Ad quintum dicendum, quod materia prima non se habet ad formas nisi dupliciter : vel in potentia pura, vel in actu puro ; eo quod formae naturales statim ut sunt in materia, habent operationes suas, nisi sit aliquod impedimentum ; quod ideo est, quia forma naturalis non se habet nisi ad unum [1] ; unde statim quod forma ignis est in materia, facit eum moveri sursum [2]. Sed intellectus possibilis se habet ad species intelligibiles tripliciter : quandoque enim se habet in potentia pura, sicut ante addiscere ; quandoque autem in actu puro, sicut cum actu considerat ; quandoque autem medio modo inter potentiam et actum, sicut cum est scientia in habitu, et non in actu. Comparatur igitur forma intellecta ad intellectum possibilem sicut forma naturalis ad materiam primam, prout est intellecta in actu, non prout est habitualiter. Et inde est quod sicut materia prima simul et semel non informatur nisi una forma, ita intellectus possibilis non

[1] Formule légitime du déterminisme.

[2] C'est la propriété classique du feu. La flamme tend à monter, tout corps chaud paraît plus léger ; on sait aujourd'hui que le feu n'a d'autre effet que de dilater les corps et c'est par suite de cette augmentation de volume que la densité diminue, le poids restant invariable.

intelligit nisi unum intelligibile ; potest tamen scire multa habitualiter.

Ad sextum dicendum, quod substantiae cognoscenti potest aliquid assimilari dupliciter : aut secundum suum esse naturale ; et sic non assimilantur diversa secundum speciem, cum ipsa sit unius speciei ; aut secundum esse intelligibile : et sic secundum quod habet diversas species intelligibiles, sic possunt ei assimilari diversa secundum speciem, cum tamen ipsa sit unius speciei.

Ad septimum dicendum, quod animae separatae non solum cognoscunt species, sed individua ; non tamen omnia, sed aliqua ; et ideo non oportet quod sint in ea species infinitae.

Ad octavum dicendum, quod applicatio universalis cognitionis ad singularia non est causa cognitionis singularium, sed consequens ad ipsam. Quomodo autem anima separata singularia cognoscat, infra quaeretur [1].

Ad nonum dicendum, quod cum bonum consistat in modo, specie et ordine, secundum Augustinum in libro *de natura Boni* [2], intantum invenitur in re aliqua de ordine, inquantum invenitur ibi de bono. In damnatis autem non est bonum gratiae, sed naturae ; unde non est ibi ordo gratiae, sed naturae, qui sufficit ad hujusmodi cognitionem.

Ad decimum dicendum, quod Augustinus loquitur de singularibus quae hic fiunt, de quibus dictum est quod non pertinent ad cognitionem intelligibilem.

[1] Voir art. 20.

[2] C. III ; éd. Migne, P. L., t. XLII, p. 553. Livre écrit en 404 contre les Manichéens qui admettaient deux principes éternels et infinis, l'un bon, l'autre mauvais.

Ad UNDECIMUM dicendum, quod intellectus possibilis non potest reduci in actum cognitionis omnium naturalium per lumen solum intellectus agentis, sed per aliquam superiorem substantiam, cui actu adest cognitio omnium naturalium. Et si quis recte consideret, intellectus agens, secundum ea quae Philosophus de ipso tradit, non est activum respectu intellectus possibilis directe ; sed magis respectu phantasmatum, quae facit intelligibilia actu, per quae intellectus possibilis reducitur in actum quando aspectus ejus inclinatur ad inferiora ex unione corporis. Et eadem ratione quando aspectus ejus est ad superiora post separationem a corpore, fit in actu per species actu intelligibiles quae sunt in substantiis superioribus, quasi per agens proprium ; et sic talis cognitio est naturalis [1].

Unde patet solutio AD DUODECIMUM.

Ad DECIMUMTERTIUM dicendum, quod hujusmodi perfectionem recipiunt animae separatae a Deo mediantibus Angelis. Licet enim substantia animae creetur a Deo immediate, tamen perfectiones intelligibiles proveniunt a Deo mediantibus Angelis, non solum naturales, sed etiam quae ad mysteria gratiarum pertinent, ut patet per Dionysium [2].

Ad DECIMUMQUARTUM dicendum, quod anima separata, habens universalem cognitionem scibilium naturalium, non est perfecte reducta in actum : quia cognoscere aliquid in universali, est cognoscere im-

[1] Ce dernier mot est pour répondre à l'instance qui constitue l'objection 12.

[2] *De coelesti Hierarchia*, c. IV ; éd. MIGNE, P. G., t. III, p. 181.

perfecte et in potentia ; unde non attingit ad felicitatem etiam naturalem : unde non sequitur quod alia auxilia, quibus pervenitur ad felicitatem, sint superflua.

Ad decimumquintum dicendum, quod damnati de hoc ipso bono cognitionis, quod habent, tristantur, inquantum cognoscunt se destitutos esse summo bono, ad quod per alia bona ordinabantur.

Ad decimumsextum dicendum, quod Glossa illa loquitur de particularibus, quae non pertinent ad perfectionem intelligibilem, ut dictum est.

Ad primum vero in contrarium [1] dicendum, quod anima separata non perfecte comprehendit substantiam separatam ; et ideo non oportet quod cognoscat omnia quae in ipsa sunt per similitudinem.

Ad secundum dicendum, quod verbum Gregorii veritatem habet quantum ad cognitionem objecti intelligibilis, quod est Deus, quod, quantum est de se, repraesentat omnia intelligibilia ; non tamen necesse est quod quicumque videt Deum, sciat omnia quae ipse scit ; nisi comprehendat ipsum [2], sicut ipse seipsum comprehendit.

Ad tertium dicendum, quod species, quae sunt in intellectu Angeli, sunt intelligibiles intellectui ejus cujus sunt formae, non tamen intellectui animae separatae.

Ad quartum dicendum, quod licet intellectus sit forma substantiae intelligentis, non tamen oportet quod anima separata, intelligens substantiam sepa-

[1] Objection concluant dans le sens contraire.
[2] Ce qui est impossible pour une créature.

ratam, intelligat intellectum ejus : quia non comprehendit [1] ipsam.

Ad QUINTUM dicendum, quod licet anima separata aliquo modo cognoscat substantias separatas, non tamen oportet quod alia omnia cognoscat perfecte : quia nec ipsas substantias separatas perfecte cognoscit.

Ad SEXTUM dicendum, quod anima separata reducitur a superiore substantia in actum omnium intelligibilium naturalium, non perfecte, sed universaliter, ut dictum est.

Ad SEPTIMUM dicendum, quod licet substantiae separatae sint quodammodo exemplaria omnium rerum naturalium, non tamen sequitur quod eis cognitis omnia cognoscantur, nisi perfecte comprehenderentur ipsae substantiae separatae.

Ad OCTAVUM dicendum, quod anima separata cognoscit per formas influxas ; quae tamen non sunt formae ordinis universi in speciali, sicut in substantiis superioribus ; sed in generali tantum, ut dictum est.

Ad NONUM dicendum, quod res naturales sunt quodammodo in substantiis separatis et in anima ; sed in substantiis separatis in actu, in anima vero in potentia ad omnes formas naturales intelligendas.

Ad DECIMUM dicendum, quod anima Abraham erat substantia separata ; unde et anima divitis poterat eam cognoscere, sicut et alias substantias separatas [2].

[1] Le mot français équivalent a perdu de sa valeur ; les Anciens distinguaient à bon droit *intelligere* et *comprehendere*.

[2] L'objection ne concluait pas pour toutes les substances.

ARTICULUS XIX

Utrum potentiae sensitivae remaneant in anima separata.

Decimonono quaeritur, utrum potentiae sensitivae remaneant in anima separata. Et videtur quod sic. Quia potentiae animae vel essentialiter insunt ei, vel sunt proprietates naturales ejus. Sed nec essentialia possunt separari a re, dum ipsa res manet, neque proprietates naturales ejus. Ergo in anima separata manent potentiae sensitivae.

2. Sed dicendum, quod remanent in ea ut in radice. — Sed contra, esse in aliquo ut in radice, est esse in eo ut in potentia ; quod est esse in aliquo virtute, et non actu. Essentialia autem rei et proprietates naturales ejus oportet quod sint in re actu, et non virtute tantum. Ergo potentiae sensitivae non remanent in anima separata solum ut in radice.

3. Praeterea, Augustinus dicit in libro *de Spiritu et Anima* [1], quod anima recedens a corpore trahit secum sensum et imaginationem, concupiscibilem et irascibilem, quae sunt in parte sensitiva. Ergo potentiae sensitivae remanent in anima separata.

4. Praeterea, totum non est integrum cui desunt aliquae partes ejus. Sed potentiae sensitivae sunt partes animae. Si igitur non essent in anima separata, anima separata non esset integra.

5. Praeterea, sicut est homo per rationem et intel-

[1] C. XV ; éd. MIGNE, P. L., t. XL, p. 791.

lectum, ita est animal per sensum : nam rationale est differentia hominis constitutiva, et sensibile est differentia constitutiva animalis. Si ergo non est idem sensus, non erit idem animal. Sed si potentiae sensitivae non remanent in anima separata, non erit idem sensus in homine resurgente qui modo est : quia quod in nihilum cedit, non potest resumi idem numero. Ergo homo resurgens non erit idem animal, et sic neque idem homo ; quod est contra id quod dicitur : *Quem visurus sum ego ipse, et oculi mei conspecturi sunt* [1].

6. Praeterea, Augustinus dicit, XII *super Genes. ad litteram* [2], quod poenae, quas in inferno animae patiuntur, sunt similes visis dormientium, id est secundum similitudines corporalium rerum. Sed hujusmodi visa dormientium sunt secundum imaginationem, quae pertinet ad partem sensitivam. Ergo potentiae sensitivae sunt in anima separata.

7. Praeterea, manifestum est quod gaudium est in concupiscibili, et ira in irascibili. Sed in animabus separatis bonorum est gaudium, et in animabus malorum est dolor et ira : est enim ibi *fletus et stridor dentium* [3]. Ergo cum concupiscibilis et irascibilis sint in parte sensitiva, ut Philosophus dicit in III *de Anima* [4] ; videtur quod potentiae sensitivae sint in anima separata.

8. Praeterea, Dionysius dicit [5], quod malum dae-

[1] *Job*, XIX, 27.
[2] C. XXXII ; éd. MIGNE, P. L., t. XXXIV, p. 480.
[3] *S. Matth.*, VIII, 12.
[4] L. III, c. IX, 3 ; éd. DIDOT, t. III, p. 471, 32 : ἐν τῷ ἀλόγῳ ἡ ἐπιθυμία καὶ ὁ θυμός.
[5] *De divinis Nominibus*, c. IV ; éd. MIGNE, t. III, p. 725 : Θυμὸς ἄλογος, ἄνους ἐπιθυμία, φαντασία προμετής.

monis est furor irrationalis, concupiscentia amens, et phantasia proterva. Sed haec pertinent ad potentias sensitivas. Ergo potentiae sensitivae sunt in daemonibus ; multo ergo magis in anima separata.

9. Praeterea, Augustinus dicit *super Genes. ad lit.* [1], quod anima quaedam sentit sine corpore, scilicet gaudium et tristitiam. Sed quod convenit animae sinə corpore, est in anima separata. Ergo sensus est in anima separata.

10. Praeterea, in libro *de Causis* [2] dicitur, quod in omni anima sunt res sensibiles. Sed res sensibiles per hoc sentiuntur, quia sunt in anima. Ergo anima separata sentit res sensibiles ; et ita est in ea sensus.

11. Praeterea, Gregorius dicit [3] quod id quod Dominus narrat de divite epulone [4], non est parabola, sed res gesta. Dicitur autem ibi, quod dives in inferno positus (nec dubium quin secundum animam separatam) vidit Lazarum, et audivit Abraham sibi loquentem. Ergo anima separata vidit et audivit ; et sic est in ea sensus.

12. Praeterea, eorum, quae sunt idem secundum esse vel secundum substantiam, unum non potest esse sine altero. Sed anima sensibilis et rationalis in homine sunt idem secundum esse et secundum substantiam. Ergo non potest esse quin sensus remaneat in anima rationali separata.

13. Praeterea, quod cedit in nihil, non resumitur idem numero. Sed si potentiae sensitivae non manent

[1] C. XXXII ; éd. MIGNE, P. L., t. XXXIV, p. 480.
[2] Proposition XIV.
[3] *Homiliae in Evangelia*, XL ; éd. MIGNE, P. L., t. LXXIII, p. 1304 ; voir art. 18, objection 10.
[4] *S. Luc*, c. XVI.

in anima separata, oportet quod cedant in nihilum. Ergo in resurrectione non erunt eaedem numero ; et sic, cum potentiae sensitivae sint actus organorum, neque organa erunt eadem numero, neque totus homo erit idem numero ; quod est inconveniens.

14. Praeterea, praemium et poena respondet merito et demerito. Sed meritum et demeritum hominis consistit ut plurimum in actibus sensitivarum potentiarum, dum vel passiones sequimur, vel eas refrenamus. Ergo justitia videtur exigere quod actus sensitivarum potentiarum sint in animabus separatis, quae praemiantur vel puniuntur.

15. Praeterea, potentia nihil est aliud quam principium actionis vel passionis. Anima autem est principium operationum sensitivarum. Ergo potentiae sensitivae sunt in anima sicut in subjecto ; et ita non potest esse quin remaneant in anima separata ; cum accidentia contrarietate carentia non corrumpantur nisi per corruptionem subjecti.

16. Praeterea, memoria est in parte sensitiva, secundum Philosophum [1]. Sed memoria est in anima separata : quod patet per hoc quod dicitur diviti epuloni ab Abraham : *Recordare quia recepisti bona in vita tua* [2]. Ergo potentiae sensitivae sunt in anima separata.

17. Praeterea, virtutes et vitia remanent in animabus separatis. Sed quaedam virtutes et vitia sunt in parte sensitiva : dicit enim Philosophus in III

[1] *Liber de Memoria et Reminiscentia*, c. 1 ; éd. Didot, t. III, p. 495, 9. Il y est dit : *hinc constat memoriam per se quidem in sensorio principe residere, per accidens autem intelligibilia respicere.*

[2] *S. Luc*, xvi, 25.

Ethicae [1], quod temperantia et fortitudo sunt irrationabilium partium. Ergo potentiae sensitivae manent in anima separata.

18. Praeterea, de mortuis qui resuscitati dicuntur, legitur in plerisque historiis sanctorum, quod quaedam imaginabilia se vidisse recitaverunt, puta domos, campos, flumina, et hujusmodi. Ergo animae separatae imaginatione utuntur, quae est in parte sensitiva.

19. Praeterea, sensus juvat cognitionem intellectivam ; nam cui deficit unus sensus, deficit una scientia [2]. Sed cognitio intellectiva perfectior erit in anima separata quam in anima conjuncta corpori. Ergo magis aderit ei sensus.

20. Praeterea, Philosophus dicit in I *de Anima* [3], quod *si senex accipiat oculum juvenis, videbit utique sicut et juvenis.* Ex quo videtur quod, debilitatis organis, non debilitantur potentiae sensitivae. Ergo nec destructis, destruuntur ; et sic videtur quod potentiae sensitivae remanent in anima separata.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III *de Anima* [4], de intellectu loquens, quod *hoc solum separatur sicut perpetuum a corruptibili.* Ergo potentiae sensitivae non remanent in anima separata.

Praeterea, Philosophus dicit in XVI lib. *de Anima-*

[1] *Ethique à Nicomaque*, L. III, c. x ; éd. Didot, t. II, p. 35, 47 : δοκοῦσι γὰρ τῶν ἀλόγων μερῶν αὗται αἱ ἀρεταί.

[2] *Scientia* n'est pas pris ici dans son sens strict, il signifie une branche de connaissance.

[3] L. I, c. iv, 13 ; éd. Didot, t. III, p. 440, 6. Voir art. 14, réponse à l'objection 18.

[4] L. II, c. ii, 9 ; éd. Didot, t. III, p. 446, 32 : τοῦτο μόνον ἐνδέχεται χωρίζεσθαι, καθάπερ τὸ ἀίδιον τοῦ φθαρτοῦ.

libus [1], quod *quarum potentiarum operationes non sunt sine corpore, neque ipsae potentiae sunt sine corpore.* Sed operationes potentiarum sensitivarum non sunt sine corpore : exercentur enim per organa corporalia. Ergo potentiae sensitivae non sunt sine corpore.

Praeterea, Damascenus dicit [2], quod *nulla res destituitur propria operatione.* Si ergo potentiae sensitivae remanerent in anima separata, haberent proprias operationes ; quod est impossibile.

Praeterea, frustra est potentia quae non reducitur ad actum. Nihil autem est frustra in operationibus Dei. Ergo potentiae sensitivae non manent in anima separata, in qua non possunt reduci ad actum.

Respondeo dicendum, quod potentiae animae non sunt de essentia animae, sed sunt proprietates naturales quae fluunt ab essentia ejus, ut ex prioribus quaestionibus [3] haberi potest. Accidens autem dupliciter corrumpitur : uno modo a suo contrario, sicut frigidum corrumpitur a calido ; alio modo per corruptionem sui subjecti : non enim accidens remanere potest corrupto subjecto. Quaecumque igitur accidentia seu formae contrarium non habent, non destruuntur nisi per destructionem subjecti. Manifestum est autem quod potentiis animae nihil est con-

[1] *De Generatione Animalium*, L. II, c. III ; éd. DIDOT, t. III, p. 351, 45-46 : ὅσων γάρ ἐστιν ἀρχῶν ἡ ἐνέργεια σωματικὴ, δῆλων ὅτι ταύτος ἄνευ σώματος ἀδύνατον ὑπάρχειν, οἷον βαδίζειν ἄνευ ποδῶν.

[2] *De fide Orthodoxa*, L. II, c. XXIII ; éd. MIGNE, P. G., t. XCIV, p. 950.

[3] Question *De Spiritualibus creaturis*, c. ult.

trarium ; et ideo, si corrumpantur, non corrumpuntur nisi per corruptionem sui subjecti.

Ad investigandum igitur utrum potentiae sensitivae corrumpantur corrupto corpore, vel remaneant in anima separata, principium investigationis oportet accipere, ut consideremus quid sit subjectum potentiarum praedictarum. Manifestum est autem quod subjectum potentiae oportet esse id quod secundum potentiam dicitur potens : nam omne accidens suum subjectum denominat [1]. Idem autem est quod potest agere vel pati, et quod est agens vel patiens ; unde oportet ut illud sit subjectum potentiae quod est subjectum actionis vel passionis, cujus potentia est principium. Et hoc est quod Philosophus dicit in libro *de Somno et Vigilia* [2], quod cujus est potentia, ejus est actio [3].

Circa operationes autem sensuum diversa fuit opinio. Plato enim posuit quod anima sensitiva per se haberet propriam operationem : posuit enim quod anima etiam sensitiva est movens seipsam, et quod non movet corpus nisi prout est a se mota. Sic igitur in sentiendo est duplex operatio : una qua anima movet seipsam ; alia qua movet corpus. Unde Platonici definiunt quod sensus est motus animae per corpus ; unde et propter hoc quidam hujusmodi positionis sectatores distinguunt duplices operationes

[1] Le langage est le signe de la pensée collective des hommes, c'est donc là que S. Thomas prend ordinairement son point de départ.

[2] C. 1 ; éd. Didot, t. III, p. 500, 32 : οὗ γὰρ δύναμις, τούτου καὶ ἡ ἐνέργεια.

[3] S. Thomas a ramené la question obscure du sujet de la puissance à la question plus claire du sujet de l'opération.

partis sensitivae : quasdam scilicet interiores, quibus anima sentit, secundum quod seipsam movet ; quasdam exteriores secundum quod movet corpus. Dicunt etiam, quod sunt duplices potentiae sensitivae : quaedam quae sunt in ipsa anima principium interiorum actuum ; et istae manent in anima separata, corpore destructo, cum suis actibus ; quaedam vero sunt principia exteriorum actuum, quae sunt in anima simul et corpore, et pereunte corpore pereunt.

Sed haec positio stare non potest. Manifestum est enim quod unumquodque secundum hoc operatur secundum quod est ens ; unde quae per se habent esse, per se operantur, sicut individua substantiarum [1]. Formae autem quae per se non possunt esse, sed dicuntur entia inquantum eis [2] aliquid est, non habent per se operationem, sed dicuntur operari inquantum per eas subjecta operantur : sicut enim calor non est id quod est, sed est id quo aliquid est calidum ; ita non calefacit, sed est id quo calidum [3] calefacit. Si igitur anima sensitiva haberet per se operationem, sequeretur quod haberet per se subsistentiam, et sic non corrumperetur corrupto corpore ; unde etiam brutorum animae essent immortales ; quod est impossibile ; et tamen Plato hoc dicitur concessisse [4].

Manifestum est igitur quod nulla operatio partis sensitivae potest esse animae tantum, ut operetur ;

[1] Les substances individuelles appelées communément les suppôts, d'où l'axiome : *actiones sunt suppositorum.*

[2] *Eis* : grâce à elles.

[3] *Calidum* désigne le concret, l'être réel qui existe et qui agit.

[4] Allusion à la doctrine de la Métempsycose, voir en particulier *Phédon*, c. XXXI.

sed est compositi per animam, sicut calefactio est calidi per calorem. Compositum igitur est videns et audiens, et omnia sentiens, sed per animam ; unde etiam compositum est potens videre et audire et sentire, sed per animam. Manifestum est ergo quod potentiae partis sensitivae sunt in composito sicut in subjecto ; sed sunt ab anima sicut a principio. Destructo igitur corpore, destruuntur potentiae sensitivae, sed remanent in anima sicut in principio. Et hoc est quod alia opinio dicit, quod potentiae sensitivae manent in anima separata solum sicut in radice.

Ad primum ergo dicendum, quod potentiae sensitivae non sunt de essentia animae, sed sunt proprietates naturales : compositi quidem ut subjecti, animae vero ut principii.

Ad secundum dicendum, quod hujusmodi potentiae dicuntur in anima separata remanere ut in radice, non quia sint actu in ipsa ; sed quia anima separata est talis virtutis ut si uniatur corpori, iterum potest causare has potentias in corpore, sicut et vitam.

Ad tertium dicendum, quod illam auctoritatem non oportet nos recipere, cum liber iste falsum habeat auctorem in titulo : non enim est Augustini, sed cujusdam alterius [1]. Posset tamen illa auctoritas exponi, ut dicatur, quod anima trahit secum hujusmodi potentias non actu, sed virtute.

Ad quartum dicendum, quod potentiae animae non sunt partes essentiales, vel integrales, sed potentiales ; ita tamen quod quaedam earum insunt animae secundum se, quaedam vero composito.

[1] Voir art. 12, réponse à la 1re objection.

Ad quintum dicendum, quod sensus dicitur dupliciter. Uno modo ipsa anima sensitiva, quae est hujusmodi potentiarum principium ; et sic per sensum animal est animal sicut per propriam formam : hoc enim modo a sensu sensibile sumitur, prout est differentia constitutiva animalis. — Alio modo dicitur sensus ipsa potentia sensitiva, quae cum sit proprietas naturalis, ut dictum est [1], non est constitutiva speciei, sed consequens speciem. Hoc igitur modo sensus non manet in anima separata, sed sensus primo modo dictus manet : nam in homine eadem est essentia animae sensibilis et rationalis. Unde nihil prohibet hominem resurgentem esse idem animal numero : ad hoc enim quod aliquid sit idem numero, sufficit quod principia essentialia sint eadem numero ; non autem requiritur quod proprietates et accidentia sint eadem numero.

Ad sextum dicendum, quod Augustinus videtur hoc retractasse in libro *Retractationum* [2]. Dicit enim *super Genesim ad litteram* [3], quod poenae inferni secundum imaginariam visionem sunt, et quod locus inferni non est corporeus, sed imaginarius ; unde coactus fuit reddere rationem, si infernus non est locus corporeus, quare inferi dicuntur esse sub terra. Et hoc ipsemet reprehendit dicens : *De inferis magis*

[1] Voir le présent article, *in corpore.*

[2] L. II, c. XXIV ; éd. Migne, P. L., t. XXXII, p. 640. Ces livres des *Rétractations* ont été composés par S. Augustin en 426 ou 427, peu de temps avant sa mort ; il y corrige tout ce qu'il croit avoir écrit d'erroné dans tous ses autres ouvrages, donnant ainsi une magnifique leçon de modestie et de sincérité.

[3] *Super Genesim ad litteram*, L. II, c. XXXII ; éd. Migne, P. L., t. XXXII, p. 480.

mihi videtur docere debuisse quod sub terris sint, quam rationem reddere cur sub terris esse credantur sive dicantur, quasi non ita sit. Hoc autem retractato quod de loco inferni dixerat, videntur omnia alia retractari quae ad hoc pertinent [1].

Ad septimum dicendum, quod in anima separata non est gaudium neque ira secundum quod sunt actus irascibilis et concupiscibilis quae sunt in sensitiva parte ; sed secundum quod his designatur motus voluntatis, quae est in parte intellectiva.

Ad octavum dicendum, quod quia malum hominis est secundum tria, scilicet phantasiam protervam, quae scilicet est principium errandi [2], concupiscentiam amentem, et irrationalem furorem, propter hoc Dionysius malum daemonis sub similitudine humani mali describit ; non ut intelligatur in daemonibus esse phantasia, aut irascibilis aut concupiscibilis, quae sunt in parte sensitiva ; sed aliqua his proportionata, secundum quod competit naturae intellectivae.

Ad nonum dicendum, quod per verba illa Augustini non intelligitur quod anima aliqua sentiat absque organo corporali ; sed quod aliqua sentiat absque ipsis corporibus sensibilibus [3], utpote metum et tristitiam ; aliqua vero per ipsa corpora, utpote calidum et frigidum.

Ad decimum dicendum, quod omne quod est in aliquo, est in eo per modum recipientis ; unde res

[1] Voir la question traitée à l'art. 21.

[2] Nos erreurs proviennent ordinairement de l'imagination.

[3] Les objets sensibles ne sont souvent présents que dans l'imagination, quand sont vivement excitées des passions telles que la crainte et la tristesse.

sensibiles sunt in anima separata non per modum sensibilem, sed per modum intelligibilem.

Ad undecimum dicendum, quod nihil prohibet in descriptione rerum gestarum aliqua metaphorice dici [1] : licet enim quod dicitur in Evangelio de Lazaro et divite, sit res gesta, tamen metaphorice dicitur quod Lazarus vidit et audivit, sicut et metaphorice dicitur quod linguam habuit.

Ad duodecimum dicendum, quod substantia animae sensibilis in homine manet post mortem ; non tamen manent potentiae sensitivae.

Ad decimumtertium dicendum, quod sicut sensus, prout nominat potentiam, non est forma totius corporis, sed anima sensitiva, sensus autem est proprietas compositi ; ita etiam potentia visiva non est actus oculi, sed anima secundum quod est principium talis potentiae ; quasi ita dicatur, quod anima visiva est actus oculi, sicut anima sensitiva est actus corporis ; potentia autem visiva est proprietas consequens. Unde non oportet quod sit alius oculus resurgentis, licet alia sit potentia sensitiva.

Ad decimumquartum dicendum, quod praemium non respondet merito sicut praemiando, sed sicut ei pro quo aliquid praemiatur. Unde non oportet quod omnes actus resumantur in remuneratione quibus aliquis meruit ; sed sufficit quod sint in divina recordatione : alias oporteret iterum sanctos [2] occidi ; quod est absurdum.

Ad decimumquintum dicendum, quod anima est

[1] Sage principe d'exégèse.
[2] Les saints martyrs.

principium sentiendi, non sicut sentiens, sed sicut id quo sentiens sentit ; unde potentiae sensitivae non sunt in anima sicut in subjecto, sed sunt ab anima sicut a principio.

AD DECIMUMSEXTUM dicendum, quod anima separata recordatur per memoriam, non quae est in parte sensitiva, sed quae est in parte intellectiva, prout Augustinus ponit eam partem imaginis.

AD DECIMUMSEPTIMUM dicendum, quod virtutes et vitia, quae sunt irrationabilium partium, non manent in anima separata nisi in suis principiis ; omnium enim virtutum semina sunt in voluntate et ratione.

AD DECIMUMOCTAVUM dicendum, quod sicut ex supradictis [1] patet, anima separata a corpore non eumdem modum habet cognoscendi, sicut cum est in corpore. Eorum ergo quae apprehendit anima separata secundum modum sibi proprium absque phantasmatibus, remanet cognitio in ea postquam ad pristinum statum redit, corpori iterato conjuncta, secundum modum tunc sibi convenientem, scilicet cum conversione ad phantasmata ; et ideo quae intelligibiliter viderunt, imaginabiliter narrant [2].

AD DECIMUMNONUM dicendum, quod intellectus indiget auxilio sensus secundum statum imperfectae cognitionis, prout scilicet accipit a phantasmatibus ; non autem secundum perfectiorem cognitionis modum,

[1] Voir art. 17 et 18.

[2] Cette doctrine peut s'appliquer également à certaines visions intellectuelles, dont quelques grands mystiques furent favorisés, et que les saints ne pouvaient raconter qu'avec grande difficulté, en utilisant leurs images antérieures.

qui competit animae separatae : sicut homo indiget lacte in pueritia, non tamen in perfecta aetate.

Ad vigesimum dicendum, quod potentiae sensitivae non debilitantur secundum se debilitatis organis, sed solum per accidens ; unde et per accidens corrumpuntur corruptis organis.

ARTICULUS XX

Utrum anima separata singularia cognoscat [1].

Vigesimo quaeritur, utrum anima separata singularia cognoscat. Et videtur quod non. Quia de potentiis animae in anima separata remanet solus intellectus [2]. Sed objectum intellectus est universale, et non singulare ; scientia enim est universalium, sensus autem singularium, ut dicitur in I *de Anima* [3]. Ergo anima separata non cognoscit singularia, sed tantum universalia.

2. Praeterea, si anima separata cognoscit singularia aut per formas prius acquisitas, cum esset in corpore, aut per formas influxas. Sed non per formas prius acquisitas : nam formarum quas anima per sensus acquirit dum est in corpore, quaedam sunt intentiones [4] individuales, quae conservantur in potentiis partis sensitivae ; et sic remanere non possunt in

[1] Cette question se pose naturellement après l'article précédent, où l'on a démontré que l'âme séparée ne conserve pas l'usage de ses facultés sensitives : or ces facultés sensitives sont nécessaires, en notre état présent, pour connaître les objets individuels. Voir *Somme théologique*, Ire Partie, question LXXXIX, art. 4.

[2] Conséquence de l'article précédent : il ne s'agit évidemment que des facultés cognoscitives.

[3] L. III, c. v, 2 ; éd. Didot, t. III, p. 468, 40. L'axiome n'y est que quant au sens. Voir S. Thomas, Commentaire de la *Morale à Nicomaque*, L. VI, leçon v ; éd. Vivès, t. XXV, p. 495.

[4] Voir plus haut.

anima separata, cum hujusmodi potentiae non maneant in ea, ut ostensum est [1]; quaedam autem intentiones sunt universales, quae sunt in intellectu, unde hae solae manere possunt. Sed per intentiones universales non possunt cognosci singularia. Ergo anima separata non potest cognoscere singularia per species quas acquisivit in corpore. Similiter autem neque per species influxas : quia hujusmodi species aequaliter se habent ad omnia singularia ; unde sequeretur quod anima separata omnia singularia cognosceret ; quod non videtur esse verum.

3. Praeterea, cognitio animae separatae impeditur per loci distantiam : dicit enim Augustinus in lib. *de Cura pro mortuis agenda* [2], quod animae mortuorum ibi sunt ubi ea, quae hic fiunt, omnino scire non possunt. Cognitionem autem, quae fit per species influxas, non impedit loci distantia. Ergo anima non cognoscit singularia per species influxas.

4. Praeterea, species influxae aequaliter se habent ad praesentia et futura : non enim influxus intelligibilium specierum est sub tempore [3]. Si igitur anima separata cognoscit singularia per species influxas, videtur quod non solum cognoscat praesentia vel praeterita, sed etiam futura ; quod esse non potest, ut videtur, cum cognoscere futura sit solius Dei, prout dicitur : *Annuntiate quae ventura sunt in fine, et dicam quod dii estis vos* [4].

5. Praeterea, singularia sunt infinita. Species au-

[1] Voir l'article précédent.

[2] C. XIII, c. XV et XVI ; éd. MIGNE, P. L., t. XL, p. 604 ss. Voir art. 18, obj. 10.

[3] *Sub tempore* : n'est pas soumis à la loi du temps.

[4] *Isaïe*, XLI, 23. Dieu s'adresse aux idoles.

tem influxae non sunt infinitae. Non ergo anima separata per species influxas potest singularia cognoscere.

6. Praeterea, id quod est indistinctum, non potest esse principium distinctae cognitionis. Cognitio autem singularium est distincta. Cum igitur formae influxae sunt indistinctae, utpote universales existentes, videtur quod per species influxas anima separata singularia cognoscere non possit.

7. Praeterea, omne quod recipitur in aliquo recipitur in eo per modum recipientis. Sed anima separata est immaterialis. Ergo formae influxae recipiuntur in ea immaterialiter. Sed quod est immateriale, non potest esse principium cognitionis singularium, quae sunt individuata per materiam. Ergo anima separata per formas influxas non potest cognoscere singularia.

8. Sed diceretur, quod per formas influxas possunt cognosci singularia, licet sint immateriales : quia sunt similitudines rationum idealium, quibus Deus et universalia et singularia cognoscit. — Sed contra, Deus per rationes ideales cognoscit singularia, inquantum sunt factrices materiae quae est principium individuationis. Sed formae influxae animae separatae non sunt materiae factrices, quia non sunt creatrices : hoc enim solius Dei est. Ergo anima separata per formas influxas non potest cognoscere singularia.

9. Praeterea, similitudo creaturae ad Deum non potest esse per univocationem, sed solum per analogiam. Sed cognitio, quae fit per similitudinem analogiae, est imperfectissima ; sicut si aliquid cognosceretur per alterum, inquantum convenit cum illo in ente. Si ergo anima separata cognoscit singularia per species influxas, inquantum sunt similes ratio-

nibus idealibus, videtur quod imperfectissime singularia cognoscat.

10. Praeterea, dictum est in praecedentibus [1], quod anima separata non cognoscit naturalia per formas influxas nisi in quadam confusione, et in universali. Hoc autem non est cognoscere. Ergo anima separata non cognoscit singularia per species influxas.

11. Praeterea, species illae influxae, per quas anima separata singularia ponitur cognoscere, non causantur a Deo immediate : quia secundum Dionysium, lex divinitatis est infima per media reducere [2]. Nec iterum causantur per Angelum : quia Angelus hujusmodi species causare non potest neque creando, cum nullius rei sit creator ; neque transmutando, quia oportet esse aliquod medium deferens [3]. Ergo videtur quod anima separata non habeat species influxas, per quas singularia cognoscat.

12. Praeterea, si anima separata cognoscit singularia per species influxas, hoc non potest esse nisi dupliciter : vel applicando species ad singularia, vel convertendo se ad ipsas species. Si [4] applicando ad singularia, constat quod hujusmodi applicatio non fit accipiendo aliquid a singularibus ; cum non habeat potentias sensitivas, quae natae sunt a singularibus accipere. Relinquitur ergo quod haec applicatio fit ponendo aliquid circa singularia ; et sic non cognoscet ipsa singularia, sed hoc tantum quod circa singularia

[1] Voir art. 18.

[2] C'est un admirable principe de hiérarchie.

[3] Les éditions antérieures mettent *differens* qui est un non-sens ; *deferens* est la vraie leçon comme on peut s'en assurer en lisant la réponse à l'objection.

[4] Ellipse ; sous-entendu : *cognoscit singularia*.

ponit. Si autem per species dictas cognoscit singularia convertendo se ad ipsas, sequetur quod non cognoscet singularia nisi secundum quod sunt in ipsis speciebus. Sed in speciebus praedictis non sunt singularia nisi universaliter. Ergo anima separata non cognoscit singularia nisi in universali.

13. Praeterea, nullum finitum super infinita potest. Sed singularia sunt infinita. Cum igitur virtus animae separatae sit finita, videtur quod anima separata non cognoscat singularia.

14. Praeterea, anima separata non potest cognoscere aliquid nisi visione intellectuali. Sed Augustinus, XII *super Genesim ad litteram* [1], dicit, quod visione intellectuali non cognoscuntur neque corpora, neque similitudines [2]. Cum igitur singularia sint corpora, videtur quod ab anima separata cognosci non possunt.

15. Praeterea, ubi est eadem natura, et idem est modus operandi. Sed anima separata est ejusdem naturae cum anima conjuncta corpori. Cum ergo anima conjuncta corpori non possit cognoscere singularia per intellectum, videtur quod nec anima separata.

16. Praeterea, potentiae distinguuntur per objecta. Sed propter quod unumquodque, illud magis [3]. Ergo objecta sunt magis distincta quam potentiae. Sed sensus nunquam fiet intellectus. Ergo singulare, quod est sensibile, nunquam fiet intelligibile.

[1] L. XII, c. XXIV ; éd. MIGNE, P. L., t. XXXIV, p. 474.
[2] Représentations sensibles des corps, images.
[3] Axiome scolastique signifiant que la cause d'un effet déterminé doit posséder cet effet d'une manière plus haute. L'axiome est souvent appliqué d'une façon abusive, si l'on croit que la cause contient son effet toujours formellement, et non virtuellement.

17. Praeterea, potentia cognoscitiva superioris ordinis minus multiplicatur [1] respectu eorumdem cognoscibilium quam potentia inferioris ordinis : sensus enim communis est cognoscitivus omnium quae per quinque exteriores sensus apprehenduntur ; et similiter Angelus una potentia cognoscitiva, scilicet intellectu, cognoscit universalia et singularia, quae homo sensu et intellectu apprehendit. Sed nunquam potentia inferioris ordinis potest apprehendere id quod est alterius potentiae quae ab ea distinguitur, sicut visus nunquam potest apprehendere objectum auditus. Ergo intellectus hominis nunquam potest apprehendere singulare, quod est objectum sensus, licet intellectus Angeli cognoscat utrumque et apprehendat.

18. Praeterea, in libro *de Causis* [2], dicitur quod intelligentia cognoscit res inquantum est causa eis, vel inquantum regit eas. Sed anima separata neque causat singularia, neque regit singularia. Ergo non cognoscit ea.

1. Sed contra, formare propositiones non est nisi intellectus. Sed anima, etiam conjuncta corpori, format propositionem, cujus subjectum est singulare, praedicatum universale ; ut cum dico : Socrates est homo : quod non possum facere nisi cognoscerem singulare, et comparationem ejus ad universale. Ergo etiam anima separata per intellectum cognoscit singularia.

2. Praeterea, anima est inferior secundum naturam

[1] Plus la faculté est élevée, plus elle possède d'unité.
[2] Proposition XXIII.

omnibus Angelis. Sed Angeli inferioris hierarchiae recipiunt illuminationes singularium effectuum ; et in hoc distinguuntur ab Angelis mediae hierarchiae, qui recipiunt illuminationes secundum rationes universales effectuum ; et ab Angelis supremae, qui recipiunt illuminationes secundum rationes universales existentes in causa. Cum igitur tanto sit magis particularis cognitio, quanto substantia cognoscens est inferioris ordinis, videtur quod anima separata multo fortius singularia cognoscat.

3. Praeterea, quidquid potest virtus inferior, potest superior. Sed sensus potest cognoscere singularia, qui est inferior intellectu. Ergo et anima separata secundum intellectum potest singularia cognoscere.

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere, quod anima separata quaedam singularia cognoscat ; non tamen omnia. Cognoscit autem singularia quaedam, quorum prius cognitionem accepit dum corpori esset unita ; aliter enim non recordaretur eorum quae gessit in vita ; et sic periret ab anima separata conscientiae vermis [1]. Cognoscit etiam quaedam singularia quorum cognitionem accepit post separationem a corpore ; aliter enim non affligeretur ab igne inferni, et ab aliis corporalibus poenis quae in inferno esse dicuntur. Quod autem non omnia singularia cognoscat anima separata secundum naturalem cognitionem, ex hoc manifestum est quod animae mortuorum nesciunt ea quae hic aguntur, ut Augustinus dicit [2].

Habet igitur haec quaestio duas difficultates ; unam

[1] Le remords qui ronge la conscience coupable.
[2] C'est le texte apporté par l'objection 3.

communem, et aliam propriam. Communis [1] quidem difficultas est ex hoc quod intellectus noster non videtur esse cognoscitivus singularium, sed universalium tantum ; unde cum Deo et Angelis et animae separatae non competat aliqua cognoscitiva potentia nisi solus intellectus, difficile videtur quod eis singularium cognitio adsit. Unde quidam intantum erraverunt, ut Deo et Angelis cognitionem singularium subtraherent ; quod est omnino impossibile. Nam hoc posito, providentia divina excluderetur a rebus, et judicium Dei de humanis actibus tolleretur : auferrentur etiam et ministeria Angelorum, quos de salute hominum credimus esse sollicitos, secundum illud Apostoli : *Omnes sunt administratorii spiritus in ministerium missi propter eos qui hereditatem capiunt salutis* [2].

Et ideo alii dixerunt, Deum quidem et Angelos, necnon et animas separatas singularia cognoscere per cognitionem universalium causarum totius ordinis universi. Nihil enim est in rebus singularibus quod ex illis universalibus causis non derivetur. Et ponunt exemplum, sicut si aliquis cognosceret totum ordinem coeli et stellarum, et mensuram et motus eorum, sciret per intellectum omnes futuras eclypses, et quantae, et quibus in locis, et quibus temporibus futurae essent. Sed hoc non sufficit ad veram singularium cognitionem. Manifestum est enim quod quantumcumque adunentur aliqua universalia, nunquam ex eis perficitur singulare : sicut si dicam hominem

[1] Commune à la nature même de l'intelligence, et non propre à la nature humaine.

[2] *Epître aux Hébreux*, I, 14.

album, musicum, et quaecumque hujusmodi addidero, nunquam erit singulare ; possibile est enim omnia haec adunata pluribus convenire [1]. Unde qui cognoscit omnes causas in universali, nunquam propter hoc proprie cognoscet aliquem singularem effectum : nec ille, qui cognoscit totum ordinem coeli, cognoscit hanc eclypsim ut est hic ; etsi enim cognoscat eclypsim futuram esse in tali situ solis et lunae, et in tali hora, et quaecumque hujusmodi in eclypsibus observantur, tamen talem eclypsim possibile est pluries evenire [2].

Et ideo alii, ut veram cognitionem singularium Angelis et animabus adscriberent, dixerunt, quod hujusmodi cognitionem ab ipsis singularibus accipiunt. Sed hoc est omnino inconveniens. Cum enim maxima sit distantia inter esse intelligibile et esse materiale et sensibile, non statim forma rei materialis ab intellectu accipitur, sed per multa media ad eum deducitur ; puta, forma alicujus sensibilis prius fit in medio [3], ubi est spiritualior quam in re sensibili ; et postmodum in organo sensus ; et exinde derivatur ad phantasiam, et ad alias inferiores vires ; et ulterius tandem perducitur ad intellectum. Haec autem media

[1] C'est pourquoi l'on ne peut définir un individu ; le signalement, même exact, peut convenir à plusieurs ; les mesures anthropométriques les plus précises peuvent *pratiquement* reconnaître un individu, mais on conçoit *théoriquement* qu'un autre individu puisse répondre à de pareilles mesures. Comme une telle probabilité est insignifiante, on n'en tient pas compte pour les usages de la vie.

[2] Une éclipse étant formée par une conjonction d'astres en des points de l'espace déterminés, on peut toujours concevoir le retour des mêmes positions, et cependant ce ne serait point la même éclipse.

[3] Un intermédiaire entre l'objet et l'organe, air ou éther, est requis pour les sens les plus élevés, l'ouïe et la vue.

nec etiam fingere possibile est competere Angelis, aut animae separatae.

Et ideo aliter dicendum est, quod formae rerum, per quas intellectus cognoscit, dupliciter se habent ad res : quaedam enim sunt factivae rerum, quaedam autem a rebus acceptae ; et illae quidem, quae sunt rerum factivae, intantum ducunt in cognitionem rei, inquantum ejus factivae existunt ; unde artifex qui artificiato tradit formam, vel dispositionem materiae, per formam artis cognoscit artificiatum quantum ad illud quod in eo causat [1]. Et quia nulla ars hominis causat materiam, sed accipit eam jam praeexistentem, quae est individuationis principium ; ideo artifex per formam, puta aedificator, cognoscit domum in universali ; non autem hanc domum ut est haec, nisi inquantum ejus notitiam accipit per sensum.

Deus autem per intellectum suum non solum producit formam ex qua sumitur ratio universalis, sed etiam materiam quae est individuationis principium : unde per suam artem cognoscit et universalia et singularia ; sicut enim a divina arte effluunt res materiales ut subsistant in propriis naturis, ita ab eadem arte effluunt in substantias intellectuales separatas similitudines rerum intelligibiles, quibus res cognoscant secundum quod producuntur a Deo [2]. Et ideo sub-

[1] Restriction qui montre la précision de langage de S. Thomas. Le peintre peut ignorer la fabrication de la toile sur laquelle il peint ; le sculpteur ignore la composition du marbre qu'il travaille.

[2] Admirable parallélisme qui maintient la correspondance entre l'ordre idéal et l'ordre réel. Platon avait essayé, lui aussi, un parallélisme entre ces deux ordres ; mais son hypothèse absurde des formes séparées semblait vicier tout son système. S. Augustin, et après lui S. Thomas, ont l'habileté

stantiae separatae cognoscunt non solum universalia, sed etiam singularia : inquantum species intelligibiles, in eas a divina arte emanantes, sunt similitudines rerum et secundum formam et secundum materiam.

Nec est inconveniens, formam, quae est factiva rei, quamvis sit immaterialis, esse similitudinem rei et quantum ad formam et quantum ad materiam : quia semper in aliquo altiori est aliquid uniformius quam sit in inferiori natura. Unde licet in natura sensibili sit aliud forma et materia, tamen id quod est altius et causa utriusque, unum existens se habet ad utramque : propter quod superiores substantiae immaterialiter materialia cognoscunt, et uniformiter divisa, ut Dionysius dicit [1]. Formae autem intelligibiles a rebus acceptae [2] per quamdam abstractionem a rebus accipiuntur ; unde non ducunt in cognitionem rei quantum ad id a quo fit abstractio, sed quantum ad id quod abstrahitur tantum. Et sic cum formae receptae in intellectu nostro a rebus sint abstractae a materia et ab omnibus conditionibus materiae, non ducunt in cognitionem singularium, sed universalium tantum. Haec est igitur ratio quare substantiae separatae possunt per intellectum singularia cognoscere, cum tamen intellectus noster cognoscat universalia tantum.

Sed circa singularium cognitionem aliter se habet intellectus angelicus, et aliter animae separatae.

de conserver la large perspective de la synthèse platonicienne tout en apportant les corrections nécessaires.

[1] *De divinis Nominibus*, c. VII ; éd. MIGNE, P. G., t. III, p. 868.

[2] Par opposition aux idées reçues par communication de l'intelligence divine.

Diximus enim in superioribus [1], quod efficacia virtutis intellectivae, quae est in Angelis, est proportionata universalitati formarum intelligibilium in eis existentium ; et ideo per hujusmodi formas universales cognoscunt omnia ad quae se extendunt ; unde sicut cognoscunt omnes species rerum naturalium sub generibus existentes, ita cognoscunt omnia [2] singularia rerum naturalium quae sub speciebus continentur. Efficacia autem virtutis intellectivae animae separatae non est proportionata universalitati formarum influxarum, sed magis est proportionata formis a rebus acceptis ; propter quod naturale est animae corpori uniri. Et ideo supra dictum est [3] quod anima separata non cognoscit omnia naturalia, etiam secundum species, determinate et complete, sed in quadam universalitate et confusione ; unde nec species influxae sufficiunt in eis ad cognitionem singularium, ut sic possint cognoscere omnia singularia, sicut Angeli cognoscunt.

Sed tamen hujusmodi species influxae determinantur in ipsa anima ad cognitionem aliquorum singularium, ad quae anima habet aliquem ordinem specialem vel inclinationem, sicut ad ea quae patitur, vel ad ea ad quae afficitur, vel quorum aliquae impressiones et vestigia in ea remanent. Omne enim receptum determinatur in recipiente secundum modum recipientis. Et sic patet quod anima separata cognoscit singularia ; non tamen omnia, sed quaedam.

[1] Voir art. 18.

[2] Cet adjectif *omnia* a besoin d'être restreint aux seuls êtres existants, comme il résulte de la réponse à l'objection 4.

[3] Voir art. 18.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod intellectus noster nunc cognoscit per species a rebus acceptas, quae sunt abstractae a materia et omnibus materiae conditionibus ; et ideo non potest cognoscere singularia [1], quorum principium est materia, sed universalia tantum ; sed intellectus animae separatae habet formas influxas, per quas potest singularia cognoscere ratione jam dicta.

AD SECUNDUM dicendum, quod anima separata non cognoscit singularia per species prius acquisitas dum erat corpori unita, sed per species influxas ; non tamen sequitur quod cognoscat omnia singularia, ut ostensum est.

AD TERTIUM dicendum, quod animae separatae non impediuntur a cognoscendis his quae sunt hic, propter loci distantiam ; sed quia non est in eis tanta efficacia intellectivae virtutis, ut per species influxas omnia singularia cognoscere possint.

AD QUARTUM dicendum, quod nec etiam Angeli omnia futura contingentia cognoscunt ; per species enim influxas singularia cognoscunt, inquantum participant speciem [2], unde futura, quae nondum participant speciem, inquantum futura sunt, ab eis non cognoscuntur, sed solum inquantum sunt praesentia in suis causis [3].

AD QUINTUM dicendum, quod Angeli, qui cogno-

[1] Cette négation paraît trop absolue et a besoin d'être expliquée par la réponse que fait S. Thomas au premier *Sed contra* du présent article.

[2] Il ne faudrait pas entendre cette expression dans un sens trop réaliste, comme si l'espèce produisait réellement.

[3] Ils sont donc connus comme possibles, et non comme futurs.

scunt omnia singularia naturalia, non habent tot species intelligibiles quot sunt singularia ab eis cognita ; sed per unam speciem cognoscunt multa, ut in superioribus ostensum est. Animae vero separatae non cognoscunt omnia singularia. Unde quantum ad eas ratio non concludit.

Ad SEXTUM dicendum, quod si species essent a rebus acceptae, non possent esse propria ratio singularium a quibus abstrahuntur ; sed species influxae, cum sint similitudines idealium formarum [1], quae sunt in mente divina, possunt distincte repraesentare singularia ; maxime illa ad quae anima habet aliquam determinationem ex natura sua.

Ad SEPTIMUM dicendum, quod species influxa, quamvis sit immaterialis et distincta, est tamen similitudo rei et quantum ad formam et quantum ad materiam, in qua est distinctionis et individuationis principium, ut expositum est [2].

Ad OCTAVUM dicendum, quod, quamvis formae intelligibiles non sint creatrices rerum, sunt tamen similes formis creatricibus, non quidem in virtute creandi, sed in virtute repraesentandi res creatas. Aliquis enim artifex potest tradere artem aliquid faciendi alicui, cui tamen non adest virtus ut perficiat illud.

Ad NONUM dicendum, quod quia formae influxae non sunt similes rationibus idealibus in mente divina existentibus nisi secundum analogiam, ideo per

[1] Distinction à noter ; les deux sortes d'idées se distinguent non seulement par leur origine, mais encore par leur pouvoir représentatif.

[2] Voir le corps de l'article.

hujusmodi formas illae rationes ideales non perfecte cognosci possunt. Non tamen sequitur quod per eas imperfecte cognoscantur res quarum sunt rationes ideales : hujusmodi enim res non sunt excellentiores formis influxis, sed e converso ; unde per formas influxas perfecte comprehendi possunt.

Ad decimum dicendum, quod formae influxae determinantur ad cognitionem quorumdam singularium in anima separata ex ipsius animae dispositione, ut dictum est.

Ad undecimum dicendum, quod species influxae causantur in anima separata a Deo mediantibus Angelis. Nec obstat quod quaedam animae separatae sunt superiores quibusdam Angelis. Non enim nunc loquimur de cognitione gloriae, secundum quam anima potest esse Angelis vel similis, vel aequalis, vel etiam superior ; sed loquimur de cognitione naturali, in qua anima deficit [1] ab Angelo. Causantur autem hujusmodi formae in anima separata per Angelum, non per modum creationis [2], sed sicut id quod est in actu, reducit aliquid sui generis de potentia in actum. Et cum hujusmodi actio non sit situalis [3], non oportet hic quaerere medium deferens situale ; sed idem hic operatur ordo naturae [4] quod in corporalibus ordo situs.

Ad duodecimum dicendum, quod anima separata

[1] *Déficit :* est inférieure.

[2] Le terme de la création est la seule substance, or de telles idées ne sont pas des substances.

[3] Dans l'espace.

[4] Dans le monde des esprits, la nature supérieure agit sur la nature inférieure, comme dans le monde terrestre, le corps pèse sur ce qui est au-dessous de lui.

per species influxas cognoscit singularia, inquantum sunt similitudines singularium per modum jam dictum. Applicatio autem et conversio, de quibus in objectione fit mentio, magis hujusmodi cognitionem concomitantur quam eam causent.

Ad decimumtertium dicendum, quod singularia non sunt infinita in actu, sed in potentia[1]; nec intellectus Angeli aut animae separatae prohibetur cognoscere infinita singularia unum post unum, cum et sensus hoc possit. Et intellectus noster hoc modo cognoscit infinitas species numerorum; sic enim infinitum non est in cognitione nisi successive, et secundum actum conjunctum potentiae; sicut etiam ponitur esse infinitum in rebus materialibus [2].

Ad decimumquartum dicendum, quod Augustinus non intendit dicere quod corpora et similitudines corporum non cognoscantur intellectu; sed quod intellectus non movetur in sua visione a corporibus, sicut sensus; nec a similitudinibus corporum, sicut imaginatio; sed ab intelligibili veritate.

Ad decimumquintum dicendum, quod licet anima separata sit ejusdem naturae cum anima conjuncta corpori, tamen propter separationem a corpore habet aspectum liberum ad substantias superiores, ut possit per eas recipere influxum intelligibilium formarum, per quas singularia cognoscat; quod non potest dum est corpori unita, ut in superioribus ostensum est [3].

[1] Les singuliers sont infinis *en puissance*, en tant que toujours d'autres peuvent être produits.

[2] Dans le monde matériel, il ne peut y avoir qu'un infini potentiel, et non un infini actuel, contrairement à ce que prétend Leibnitz.

[3] Voir art. 17.

Ad decimumsextum dicendum, quod singulare, secundum quod est sensibile, scilicet secundum corporalem immutationem, nunquam fit intelligibile ; sed secundum quod forma immaterialis intelligibilis ipsum repraesentare potest, ut ostensum est.

Ad decimumseptimum dicendum, quod anima separata per suum intellectum recipit species intelligibiles per modum superioris substantiae, in qua una virtute cognoscitur quod homo duabus virtutibus, scilicet sensu et intellectu cognoscit. Et ideo anima separata utrumque cognoscere potest.

Ad decimumoctavum dicendum, quod anima separata quamvis non regat res vel causet eas, tamen habet formas similes causanti et regenti : non enim causans et regens cognoscit quod regitur et causatur nisi inquantum ejus similitudinem habet.

Ad ea vero quae in contrarium objiciuntur, etiam respondere oportet, quia falsum concludunt.

Ad primum quorum [1] dicendum est, quod anima conjuncta corpori per intellectum cognoscit singulare, non quidem directe, sed per quamdam reflexionem [2] : inquantum scilicet ex hoc quod apprehendit suum intelligibile, revertitur ad considerandum suum actum, et speciem intelligibilem (quae est principium suae operationis) et ejus speciei originem ; et sic venit in considerationem phantasmatum, et singularium, quorum sunt phantasmata. Sed haec reflexio compleri

[1] *Quorum :* de ces objections qui concluent faussement en sens contraire.

[3] Noter cette fine analyse du procédé selon lequel notre intelligence, dans l'état présent, connaît les singuliers.

non potest nisi per adjunctionem virtutis cogitativae [1] et imaginativae, quae non sunt in anima separata ; unde per modum istum anima separata singularia non cognoscit.

Ad secundum dicendum, quod Angeli inferioris hierarchiae illuminantur de rationibus singularium effectuum, non per species singulares, sed per rationes universales, ex quibus cognoscere singularia possunt propter efficaciam virtutis intellectivae, in qua excedunt animam separatam. Et licet rationes ab eis perceptae sint universales simpliciter, tamen dicuntur particulares per comparationem ad rationes universaliores, quas Angeli superiores recipiunt.

Ad tertium dicendum, quod id quod potest virtus inferior, potest et superior : non tamen eodem modo, sed excellentiori ; unde easdem res quas sensus percipit materialiter et singulariter, intellectus immaterialiter et universaliter cognoscit.

[1] *Cogitativa* : sens interne, qui se rapproche le plus de l'intelligence et est appelé *ratio particularis*.

ARTICULUS XXI

Utrum anima separata possit pati ab igne corporeo [1].

Vigesimoprimo quaeritur, utrum anima separata possit pati poenam ab igne corporeo. Et videtur quod non. Nihil enim patitur nisi secundum quod est in potentia. Sed anima separata non est in potentia nisi secundum intellectum : quia potentiae sensitivae in ea non manent, ut ostensum est [2]. Ergo anima separata non potest pati ab igne corporeo nisi secundum intellectum, intelligendo scilicet ipsum. Hoc autem non est poenale, sed magis delectabile. Ergo anima non potest pati ab igne corporeo poenam.

2. Praeterea, agens et patiens communicant in materia, ut dicitur in I *de Generatione* [3]. Sed anima, cum sit immaterialis, non communicat in materia cum igne corporeo. Ergo anima separata non potest pati ab igne corporeo.

3. Praeterea, quod non tangit, non agit. Sed ignis corporeus non potest tangere animam neque secundum ultima quantitatis [4], cum anima sit incorporea ; neque etiam tactu virtutis, cum virtus corporis non possit imprimere in substantiam incorpoream, sed

[1] Il s'agit du feu de l'enfer ou du purgatoire, que beaucoup sont portés à interpréter dans un sens métaphorique.

[2] Article 19.

[3] Voir article 6, objection 7.

[4] Contact matériel qui s'obtient par contiguïté des extrémités.

magis e converso. Nullo igitur modo anima separata potest pati ab igne corporeo.

4. Praeterea, dupliciter dicitur aliquid pati : vel sicut objectum, ut lignum patitur ab igne ; vel sicut contrarium, ut calidum a frigido. Sed anima non potest pati ab igne corporeo sicut subjectum passionis, quia oporteret quod forma ignis fieret in anima ; et sic sequeretur quod anima calefieret et igniretur ; quod est impossibile. Similiter non potest dici quod anima patiatur ab igne corporeo sicut contrarium a contrario : tum quia animae nihil est contrarium ; tum quia sequeretur quod anima ab igne corporeo destrueretur ; quod est impossibile. Anima igitur non potest pati ab igne corporeo.

5. Praeterea, inter agens et patiens oportet esse proportionem aliquam. Sed inter animam et ignem corporeum non videtur esse aliqua proportio, cum sint diversorum generum. Ergo anima non potest pati ab igne corporeo.

6. Praeterea, omne quod patitur, movetur [1]. Anima autem non movetur, cum non sit corpus. Ergo anima non potest pati.

7. Praeterea, anima est dignior quam corpus quintae essentiae [2]. Sed corpus quintae essentiae est omnino impassibile. Ergo multo magis anima.

8. Praeterea, Augustinus dicit, XII *super Genesim ad litteram* [3], quod agens est nobilior patiente. Sed ignis corporeus non est nobilior anima. Ergo ignis non potest agere in animam.

[1] *Movetur :* passe de puissance à acte.

[2] Corps hypothétique, le 5me après les quatre éléments ; on l'appelait souvent éther, car il devait former le ciel.

[3] L. XII, c. XVI ; éd. MIGNE, P. L., t. XXXIV, p. 467.

9. Sed dicebatur, quod ignis non agit in animam virtute propria et naturali, sed inquantum est instrumentum divinae justitiae [1]. — Sed contra, sapientis artificis est uti convenientibus instrumentis ad finem suum. Sed ignis corporeus non videtur esse conveniens instrumentum ad puniendum animam, cum hoc non conveniat ei ratione suae formae, per quam instrumentum adaptatur ad effectum, ut dolabra ad dolandum, et serra ad secandum : non enim sapienter ageret artifex, si uteretur serra ad dolandum, et dolabra ad secandum. Ergo multo minus Deus, qui est sapientissimus, utitur igne corporeo ut instrumento ad puniendum animam.

10. Praeterea, Deus, cum sit auctor naturae, nihil contra naturam facit, ut dicit quaedam Glossa [2] (super illud : *Contra naturam insertus es* [3]). Sed contra naturam est ut corporeum in incorporeum agat. Ergo hoc Deus non facit.

11. Praeterea, Deus non potest facere quod contradictoria sint simul vera. Hoc autem sequeretur, si subtraheretur alicui quod est de essentia ejus : puta, si homo non esset rationalis, sequeretur quod esset simul homo et non homo. Ergo Deus non potest facere quod aliqua res careat eo quod est ei essentiale. Sed esse impassibile est essentiale animae ; convenit enim ei inquantum est immaterialis. Ergo Deus non potest facere quod anima patiatur ab igne corporeo.

[1] C'est contre cette explication que seront apportées les six objections qui suivent.

[2] *Glose ordinaire* attribuée à Walafrid Strabon, qui fut complétée plus tard par la *Glose interlinéaire* d'Anselme de Laon († 1117).

[3] *Epître aux Romains*, XI, 24.

12. Praeterea, unaquaeque res habet potentiam agendi secundum suam naturam. Non ergo potest res aliqua accipere potentiam agendi quae sibi non competit sed magis alteri rei, nisi a propria natura immutetur in aliam naturam : sicut aqua non calefacit, nisi fuerit ab igne transmutata. Sed habere potentiam agendi in res spirituales, non competit naturae ignis corporei, ut ostensum est. Si ergo a Deo hoc habet ut instrumentum divinae justitiae, quod in animam separatam agere possit, videtur quod jam non sit ignis corporeus, sed alterius naturae.

13. Praeterea, id quod fit virtute divina, habet propriam et veram rationem rei in natura existentis. Cum enim divina virtute aliquis caecus illuminatur, recipit visum secundum veram et propriam rationem naturalem visus. Si anima igitur virtute divina patiatur ab igne prout est instrumentum divinae justitiae, sequitur quod anima vere patiatur secundum propriam rationem passionis. Pati autem dupliciter dicitur. Uno modo secundum quod pati dicitur recipere tantum : sicut intellectus patitur ab intelligibili, et sensus a sensibili. Alio modo per hoc quod abjicitur aliquid a substantia patientis : sicut cum lignum patitur ab igne. Si igitur anima separata patiatur ab igne corporeo divina virtute, prout ratio passionis consistit in receptione tantum, cum receptum sit in recipiente secundum modum ejus, sequitur quod anima separata recipiat ab igne corporeo immaterialiter et incorporaliter secundum modum suum. Talis autem receptio non est animae punitiva, sed perfectiva. Ergo hoc non erit ad poenam animae. Similiter etiam nec potest pati anima ab igne corporeo prout passio abjicit a substantia : quia sic substantia

animae corrumperetur. Ergo non potest esse quod anima patiatur ab igne corporeo, etiam prout est instrumentum divinae justitiae.

14. Praeterea, nullum instrumentum agit instrumentaliter nisi exercendo operationem propriam : sicut serra agit instrumentaliter ad perfectionem arcae secando. Sed ignis non potest agere in animam actione propria naturali ; non enim potest calefacere animam. Ergo non potest agere in animam ut instrumentum divinae justitiae.

15. Sed dicebatur, quod ignis aliqua actione propria agit in animam, inquantum scilicet detinet eam ut sibi alligatam [1]. — Sed contra, si anima alligatur igni et ab eo detinetur, oportet quod ei aliquo modo uniatur. Non autem unitur ut forma, quia sic anima vivificaret ignem ; nec unitur ei ut motor, quia sic magis pateretur ignis ab anima quam e converso. Non est autem alius modus quo substantia incorporea corpori uniri possit. Ergo anima separata non potest alligari ab igne corporeo, nec ab eo detineri.

16. Praeterea, id quod est alligatum alicui, non potest ab eo separari. Sed spiritus damnati separantur aliquando ab igne corporeo infernali : nam daemones dicuntur esse in hoc aere caliginoso ; animae etiam damnatorum interdum aliquibus apparuerunt. Non ergo patitur anima ab igne corporeo ut ei alligata.

17. Praeterea, id quod alligatur alicui et detinetur ab eo, impeditur per ipsum a propria operatione. Sed propria operatio animae est intelligere, a qua impediri non potest per alligationem ad aliquid corporeum :

[1] Ce sera la vraie réponse.

quia intelligibilia sua in se habet, ut in III *de Anima* [1] dicitur ; unde non oportet ut ea extra se quaerat. Ergo anima separata non punitur per alligationem ad ignem corporeum.

18. Praeterea, sicut ignis per modum istum potest detinere animam ; ita et alia corporea, vel etiam magis, inquantum sunt grossiora et graviora. Si ergo anima non puniretur nisi per detentionem et alligationem, ejus poena non deberet soli igni attribui, sed magis aliis corporibus.

19. Praeterea, Augustinus dicit, XII *super Genesim ad litteram* [2], quod substantiam inferorum non est credendum esse corporalem, sed spiritualem. Damascenus etiam dicit quod ignis inferni non est materialis. Ergo videtur quod anima non patiatur ab igne corporeo.

20. Praeterea, sicut dicit Gregorius in *Moralibus*, delinquens servus ad hoc punitur a domino ut corrigatur. Sed illi, qui sunt damnati in inferno, incorrigibiles sunt. Ergo non debent puniri per ignem corporeum infernalem.

21. Praeterea, poenae per contrarium fiunt. Sed anima peccavit subdendo se corporalibus rebus per affectum. Ergo non debet per aliqua corporalia puniri, sed magis per separationem a corporalibus.

22. Praeterea, sicut ex divina justitia redduntur poenae peccatoribus, ita et praemia justis. Sed justis non redduntur praemia corporalia, sed spiritualia

[1] L. III, c. IV, 11 ; éd. DIDOT, t. III, p. 468, 14. Aristote ne le dit qu'avec restriction : δυνάμει πώς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχείᾳ οὐδέν, πρὶν ἂν νοῇ.

[2] L. XII, c. XXXII ; éd. MIGNE, P. L., t. XXXIV, p. 480.

tantum ; unde si qua praemia corporalia justis reddenda in Scriptura traduntur, intelliguntur metaphorice, sicut dicitur : *Ut edatis et bibatis super mensam meam in regno meo* [1]. Ergo et peccatoribus non infliguntur poenae corporales, sed spirituales tantum ; et ea quae de poenis corporalibus in Scripturis dicuntur, erunt metaphorice intelligenda ; et sic anima non patitur ab igne corporeo.

Sed contra, idem ignis est quo punientur corpora et animae damnatorum et daemones ; ut patet per illud : *Ite, maledicti, in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis ejus* [2]. Sed corpora damnatorum necessarium est quod puniantur igne corporeo. Pari ergo ratione animae separatae igne corporeo puniuntur.

Respondeo dicendum, quod circa passionem animae ab igne, multipliciter aliqui locuti sunt.

Quidam enim dixerunt, quod anima non patietur poenam ab aliquo igne corporeo, sed spiritualis ejus afflictio metaphorice in Scripturis ignis nomine designatur. Et haec fuit opinio Origenis [3]. Sed hoc pro tanto non videtur sufficiens, quia, ut Augustinus dicit, XXI *de Civit. Dei* [4], oportet intelligi ignem esse corporeum quo cruciabuntur corpora damnatorum,

[1] *S. Luc*, XXXII, 30.

[2] *S. Matthieu*, XXV, 41.

[3] Περὶ ἀρχῶν, L. II, c. XI ; éd. MIGNE, P. G., t. XI, p. 236 s. Dans les anciennes éditions, cette discussion sur le feu de l'enfer forme le chapitre XI ; dans MIGNE, c'est le chapitre X. — D'après Origène, le péché allumerait du feu dans l'âme du pécheur, comme l'abondance de nourriture allume dans son corps les ardeurs de la fièvre.

[4] L. XXI, c. X ; éd. MIGNE, P. L., t. XLI, p. 724.

quo etiam igne et daemones et animae cruciantur, secundum sententiam de eo inductam.

Et ideo aliis visum fuit quod ignis ille corporeus est ; sed non ab eo immediate anima patitur poenam, sed ab ejus similitudine secundum imaginariam visionem : sicut accidit dormientibus, quod ex visione aliquorum terribilium, quae se perpeti vident, veraciter affliguntur ; licet ea, a quibus affliguntur, non sint vera corpora, sed similitudines corporum. Sed haec positio stare non potest ; quia in superioribus [1] est ostensum, quod potentiae sensitivae partis, inter quas est vis imaginativa, non manent in anima separata.

Et ideo oportet dicere, quod ab ipso corporali igne patitur anima separata. Sed quomodo patiatur, videtur difficile assignare.

Quidam enim dixerunt, quod anima separata patitur ignem hoc ipso quod videt. Quod tangit Gregorius in *Dialogis* [2] dicens : *Ignem eo ipso patitur anima, quo videt.* Sed cum videre sit perfectio videntis, omnis visio est delectabilis inquantum hujusmodi ; unde nihil inquantum est visum, est afflictivum, sed inquantum apprehenditur ut nocivum.

Et ideo alii dixerunt, quod anima videns illum ignem, et apprehendens ut nocivum sibi, ex hoc affligitur. Quod tangit Gregorius [3], dicens, quod quia anima cremari se conspicit, crematur. Sed tunc considerandum restat, utrum ignis secundum rei veritatem sit nocivus animae, vel non. Et si quidem non sit

[1] Art. 19, réponse à l'objection 6.
[2] L. IV, c. XXIX ; éd. MIGNE, P. L., t. LXXVII, p. 368.
[3] *Dialogues*, IV, c. XXIX ; éd. MIGNE, P. L., t. LXXVII, p. 368.

animae nocivus secundum rei veritatem, sequetur quod decipietur in sua aestimatione, quae apprehendit ipsum ut nocivum. Et hoc videtur inopinabile ; praecipue quantum ad daemones, qui acumine intellectus vigent in rerum naturis cognoscendis.

Oportet ergo dicere, quod secundum rei veritatem ille ignis corporeus animae sit nocivus ; unde Gregorius concludit dicens : *Colligere ex dictis evangelicis possumus, quod incendium anima non solum videndo, sed experiendo patiatur* [1]. Ad investigandum ergo quomodo ignis corporeus animae vel daemoni nocivus esse possit, considerandum est, quod nocumentum alicui non infertur secundum quod recipit id quo perficitur, sed secundum quod a suo contrario impeditur. Unde passio animae per ignem non est secundum receptionem tantum, sicut patitur intellectus ab intelligibili, et sensus a sensibili ; sed secundum quod aliquid patitur ab altero per viam contrarietatis et obstaculi.

Hoc autem contingit dupliciter. Impeditur enim aliquid uno modo a suo contrario quantum ad esse suum quod habet ex aliqua forma inhaerente ; et sic patitur aliquid a suo contrario per alterationem et corruptionem, sicut lignum ab igne comburitur. Aliquid autem impeditur ab aliquo obstante vel contrariante quantum ad suam inclinationem : sicut naturalis inclinatio lapidis est ut feratur deorsum ; impeditur autem ab aliquo obstante, et vim inferente, ut per violentiam quiescat, vel per violentiam moveatur.

Neuter autem modus passionis poenalis est in re

[1] Voir note précédente, même référence.

cognitione carente. Nam ubi non potest esse dolor et tristitia, non competit ratio afflictionis et poenae. Sed in habente cognitionem, ex utroque modo passionis consequitur afflictio et poena ; sed diversimode. Nam passio, quae est secundum alterationem a contrario, infert afflictionem et poenam secundum sensibilem dolorem : sicut cum sensibile excellens [1] corrumpit harmoniam sensus. Et ideo excellentiae sensibilium, et maxime tangibilium [2], dolorem sensibilem inferunt ; contemperationes autem eorum delectant propter convenientiam ad sensum. Sed secunda passio non infert poenam secundum dolorem sensibilem, sed secundum tristitiam quae oritur in homine vel in animali ex hoc quod aliquid interiori aliqua vi apprehenditur ut repugnans voluntati, vel cuicumque appetitui ; unde ea, quae sunt contraria voluntati et appetitui, affligunt, et magis interdum quam ea quae sunt dolorosa secundum sensum ; praeeligeret enim aliquis verberari, et graviter secundum sensum affligi, quam vituperia sustinere, vel aliqua hujusmodi quae voluntati repugnant [3].

Secundum igitur primum modum passionis anima non potest pati poenam ab igne corporeo : non enim possibile est quod ab eo alteretur et corrumpatur ; et ideo non eo modo ab igne affligitur ut ex eo dolorem sensibilem patiatur. Potest autem pati anima ab igne corporeo, secundo modo passionis, inquantum per

[1] *Sensibile excellens :* ce qui excelle dans un ordre sensible donné, comme une lumière trop intense ou un son trop aigu.

[2] Fait d'expérience, que le sens du tact est le plus affectif de tous, par conséquent le plus capable de douleur.

[3] Fine remarque psychologique, qui suppose, pour être comprise, une certaine élévation de sentiment.

hujusmodi ignem impeditur a sua inclinatione vel voluntate ; quod sic patet. Anima enim, et quaelibet incorporalis [1] substantia, quantum est de sui natura, non est obligata [2] alicui loco ; sed transcendit totum ordinem corporalium. Quod ergo alligetur alicui, et determinetur ad aliquem locum per quamdam necessitatem, est contra ejus naturam, et contrarium appetitui naturali ; et hoc dico, nisi inquantum conjungitur corpori, cujus est forma naturalis, in quo aliquam perfectionem consequitur.

Quod autem aliqua spiritualis substantia alicui corpori obligetur, non est ex virtute corporis potentis substantiam incorpoream detinere ; sed ex virtute alicujus superioris substantiae alligantis spiritualem substantiam tali corpori : sicut etiam per artes magicas, permissione divina, virtute superiorum daemonum aliqui spiritus rebus aliquibus alligantur, vel annulis, vel imaginibus, vel hujusmodi rebus [3]. Et per hunc modum animae et daemones alligantur virtute divina in sui poenam corporeo igni. Unde Augustinus dicit, XXI *de Civit. Dei* [4]*: Cur non dicamus, quamvis miris, tamen veris modis, etiam spiritus incorporeos posse poena corporalis ignis affligi, si spiritus hominum, etiam ipsi profecto incorporei, et nunc possunt includi corporalibus membris, et tunc poterunt corporum suorum vinculis insolubiliter alligari ?*

[1] *Incorporalis* que je mets à la place de *corporalis* qui est un contresens.

[2] *Obligata*, dans son sens étymologique, désigne une obligation physique.

[3] Allusion à la magie : S. Thomas cite des faits courants, sans les discuter.

[4] L. XXI, c. x ; éd. MIGNE, P. L., t. XLI, p. 724 s.

Adhaerebunt ergo... spiritus, licet incorporei, corporalibus ignibus cruciandi... accipientes ex ignibus poenam, non dantes ignibus vitam.

Et sic verum est quod ignis ille, inquantum virtute divina detinet animam alligatam, agit in animam ut instrumentum divinae justitiae ; et inquantum anima apprehendit illum ignem, ut sibi nocivum, interiori tristitia affligitur ; quae quidem maxima est cum considerat se infimis rebus subdi, quae nata fuit Deo per fruitionem uniri. Maxima ergo afflictio damnatorum erit ex eo quod a Deo separabuntur ; secunda vero ex hoc quod rebus corporalibus subdentur, et infimo et abjectissimo loco [1].

Et per hoc patet solutio ad septem quae primo objiciuntur. Non enim dicimus quod anima patiatur ab igne corporeo vel recipiendo tantum, vel secundum alterationem a contrario, prout praedictae objectiones procedunt.

Ad octavum dicendum, quod instrumentum non agit virtute sua, sed virtute principalis agentis ; et ideo, cum ignis agat in animam ut instrumentum divinae justitiae, non est attendenda dignitas ignis, sed divinae justitiae.

Ad nonum dicendum, quod corpora sunt convenientia instrumenta ad puniendum damnatos. Conveniens enim est ut qui suo superiori, scilicet Deo, subdi noluerunt, rebus inferioribus subdantur per poenam.

Ad decimum dicendum, quod Deus, etsi non faciat

[1] On voit que saint Thomas réunit les diverses explications qui, séparées, lui avaient paru insuffisantes.

contra naturam, operatur tamen supra naturam, dum facit quod natura non potest.

Ad undecimum dicendum, quod esse impassibile a re corporali per modum alterationis, animae competit secundum rationem suae essentiae : hoc autem modo non patitur divina virtute, sed sicut dictum est (in corp. art.).

Ad duodecimum dicendum, quod ignis non habet potentiam agendi in animam ut virtute propria agat, sicut ea quae naturaliter agunt, sed instrumentaliter tantum ; et ideo non sequitur quod mutetur a sua natura.

Ad decimumtertium dicendum, quod neutro illorum modorum anima ab igne corporeo patitur, sed sicut dictum est.

Ad decimumquartum dicendum, quod ignis corporeus et si non calefaciat animam, habet tamen aliam operationem vel habitudinem ad animam, quam corpora nata sunt habere ad spiritus : ut scilicet eis aliqualiter uniantur.

Ad decimumquintum dicendum, quod anima non unitur igni punienti ut forma, quia non dat ei vitam, ut Augustinus dicit [1] ; sed unitur ei eo modo quo spiritus uniuntur locis corporeis per contactum virtutis, quamvis etiam non sint ipsorum motores.

Ad decimumsextum dicendum, quod, sicut jam dictum est, anima affligitur ab igne corporeo, inquantum apprehendit eum ut sibi nocivum per modum alligationis et detentionis. Haec autem apprehensio affligere potest etiam cum non est actu alligata, ex hoc solum quod apprehendit se alligationi deputatam ;

[1] Voir la citation qui se trouve vers la fin de l'article.

et per hoc dicuntur daemones secum ferre gehennam quocumque vadunt.

Ad decimumseptimum dicendum, quod licet anima ex hujusmodi alligatione non impediatur ab intellectuali operatione, impeditur tamen a quadam naturali libertate, qua est absoluta ab omni obligatione ad locum corporalem.

Ad decimumoctavum dicendum, quod poena gehennae non solum est animarum, sed etiam corporum ; propter hoc ponitur ignis maxime poena gehennalis, quia ignis est maxime corporum afflictivus. Nihilominus tamen et alia erunt afflictiva, secundum illud [1] : *Ignis, sulphur, et spiritus procellarum, pars calicis eorum.* Competit etiam amori inordinato, qui est peccandi principium, ut sicut coelum empyreum [2] respondet igni caritatis, ita ignis inferni respondeat inordinatae cupiditati.

Ad decimumnonum dicendum, quod Augustinus hoc dicit non determinando, sed inquirendo ; vel si hoc opinando dixit, expresse postmodum hoc revocat in XXI *de Civ. Dei* [3]. Vel potest dici, quod substantia inferorum dicitur esse spiritualis quantum ad proximum affligens [4], quod est ignis apprehensus ut nocivus per modum detentionis et alligationis [5].

[1] *Psaumes*, x, 7.

[2] La partie du ciel la plus élevée, que les Anciens regardaient comme le séjour des bienheureux.

[3] L. XXI, c. II et III ; éd. Migne, P. L., t. XLI, p. 710. Le commentaire sur la Genèse date de 401-415 ; le livre *De Civitate Dei* fut composé de 413 à 426 ; c'est donc bien une rétractation, comme le dit S. Thomas.

[4] Quant à l'effet afflictif.

[5] S. Thomas ne répond pas à la difficulté tirée de S. Jean Damascène.

Ad vigesimum dicendum, quod Gregorius hoc introducit per modum objectionis quorumdam, qui credebant omnes poenas quae a Deo infliguntur esse purgatorias, et nullam esse perpetuam : quod quidem falsum est. Inferuntur enim a Deo quaedam poenae vel in hac vita, vel post hanc vitam, ad emendationem vel purgationem ; quaedam vero ad ultimam damnationem. Nec tales poenae a Deo infliguntur eo quod ipse delectetur in poenis ; sed eo quod delectatur in justitia, secundum quam peccantibus poena debetur. Sic etiam apud homines quaedam poenae infliguntur ad correctionem ejus qui punitur, sicut cum pater flagellat filium ; quaedam autem ad finalem condemnationem, sicut cum judex suspendit latronem.

Ad vigesimumprimum dicendum, quod poenae sunt per contrarium quantum ad intentionem peccantis : nam peccans intendit propriae satisfacere voluntati. Poena etiam est contraria voluntati ipsius, inquantum ex sapientia divina procedit, ut illud in quo quaerit aliquis suam voluntatem implere, in contrarium ei vertatur : et sic dicitur in libro *Sap. : Per quae peccat quis, per haec et torquetur* [1]. Unde quia anima peccat corporalibus inhaerendo, ad divinam sapientiam pertinet ut per corporalia puniatur.

Ad vigesimumsecundum dicendum, quod anima praemiatur per hoc quod fruitur eo quod est supra se ; punitur autem per hoc quod subditur his quae sunt infra ipsam. Et ideo praemia animarum non sunt convenienter intelligenda nisi spiritualiter ; poenae autem intelliguntur corporaliter.

[1] *Sagesse*, xi, 17.

TABLE DES MATIÈRES

Pages

PRÉFACE v

INTRODUCTION.

Notice sur la vie et les œuvres de saint Thomas . vii

Aperçu sur la psychologie du *De Anima* . . . xxvi

La langue de saint Thomas xxxvi

ART. 1. — Utrum anima humana possit esse forma et hoc aliquid 3

ART. 2. — Utrum anima humana sit separata secundum esse 23

ART. 3. — Utrum intellectus possibilis, sive anima humana, sit una in omnibus 43

ART. 4. — Utrum necesse sit ponere intellectum agentem 61

ART. 5. — Utrum intellectus agens sit unus et separatus 72

ART. 6. — Utrum anima composita sit ex materia et forma 86

ART. 7. — Utrum Angelus et anima differant specie 101

ART. 8. — Utrum anima rationalis tali corpori debuerit uniri, quale est corpus humanum . . . 119

ART. 9. — Utrum anima uniatur materiae corporali per medium 140

ART. 10. — Utrum anima sit in toto corpore et qualibet parte ejus 159

ART. 11. — Utrum in homine anima rationalis, sensibilis et vegetabilis sit una substantia 174

ART. 12. — Utrum anima sit suae potentiae . . . 189

ART. 13. — Utrum potentiae distinguantur per objecta 202

ART. 14. — Utrum anima humana sit immortalis . 222

Pages

ART. 15. — Utrum anima separata a corpore possit intelligere 236
ART. 16. Utrum anima conjuncta corpori possit intelligere substantias separatas 256
ART. 17. — Utrum anima separata possit intelligere substantias separatas 272
ART. 18. — Utrum anima separata cognoscat omnia naturalia 282
ART. 19. — Utrum potentiae sensitivae remaneant in anima separata 299
ART. 20. — Utrum anima separata singularia cognoscat 313
ART. 21. — Utrum anima separata possit pati ab igne corporeo 331

208.61
Aq 56
23995
AQUINAS, ST. THOMAS
AUTHOR
De Anima
TITLE
DATE LOANED | BORROWER'S NAME | ROOM NUMBER
Kozsel | AUG 16
Miranda
Power
STORAGE - CBPI
STORAGE - CBPI
SEP 10 1986 V. Nagle DSO
DEC 31 1986
MAY 12 1987 RENEW
OCT 7
Bill
23995